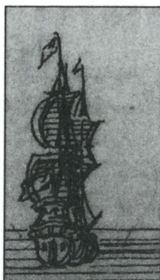
ARCHIVUM HISTORICUM
SOCIETATIS IESU

VOL. LXXXI, FASC. 161 2012/I



Articles

Los delictos *calificados y muy henormes* de Íñigo de Loyola

Notas al llamado *Proceso de Azpeitia* de 1515, estudio documental

Francisco de Borja Medina Rojas S.J.*

En los primeros días de marzo de 1515, Íñigo López de Loyola, paje de Juan Velázquez de Cuellar, uno de los dos Contadores Mayores de Hacienda de Castilla y Consejero Real, se encontraba arrestado, en la cárcel episcopal de Pamplona, acogido al fuero eclesiástico, invocando su condición de tonsurado. Tenía 24 años y había huido de Azpeitia en compañía de su hermano Don Pedro López de Loyola (o de Oñaz), capellán de la parroquia azpeitarra de San Sebastián de Soreasu, con motivo de una pesquisa «... sobre cierto eceso, por ellos diz que el día de carnestuliendas últimamente pasado cometido e perpetrado ...»[1], mandada hacer por el corregidor de Guipúzcoa, el doctor en ambos derechos Juan Hernández de la Gama. Pesaba sobre ambos hermanos la acusación de haber cometido, de consuno, con nocturnidad y alevosía, *delictos calificados y muy henormes* que resultaban de la pesquisa. Los hechos fueron cometidos y perpetrados en la madrugada del martes de carnaval de 1515 que cayó, ese año, en 20 de febrero. El oficial del obispado de Pamplona, por autoridad apostólica, Juan de Santa María, dio por bue-

* Francisco de Borja Medina Rojas, Miembro del IHSI (Roma), desde 1977, Profesor emérito de Historia de la Iglesia en Iberoamérica (ss. XVI-XIX) en la antigua Facultad de Historia Eclesiástica de la Pontificia Universidad Gregoriana (1990-2001), Coordinador del Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático (1977-1990), donde publicó numerosos artículos, ha participado en congresos nacionales e internacionales en Europa, América y Asia, impartido lecciones en varias Universidades de América y publicado trabajos de investigación en diversas obras de colaboración y revistas españolas y extranjeras. Además del campo de investigación americanista, se ha ocupado, en general, de la Compañía de Jesús en la Monarquía Hispánica: aspectos inéditos de la vida de Íñigo de Loyola; minorías marginadas o excluidas en la Compañía o en relación con ella (nuevos cristianos, de origen judío o islámico, criollos, mestizos, esclavos africanos, etc.); misiones marginales (Maynas, Mojos, Islas Marianas); extrañamiento de los jesuitas de los dominios del Rey Católico (1767), su exilio en Italia (1767-1815) y su restablecimiento en España y América (1815-1821).

1 Fontes doc., Processus Contra Enecum de Loyola eiusque fratrem Petrum Lopez de Oñaz, p. 229-246, 235.

na la pretensión de Íñigo de ser clérigo de corona y, a su pedimento, intimó al corregidor un monitorio de inhibición y censuras conminándole a no inmiscuirse en foro ajeno, auto que dio lugar a un proceso de inmunidad. El corregidor de la Noble y Leal Provincia de Guipúzcoa era el máximo representante del soberano de Castilla en la provincia y ejercía, en su nombre, funciones judiciales, administrativas, militares y hacendísticas. La potestad legislativa para las peculiaridades de la Provincia, residía en las Juntas Generales, cuyas ordenanzas eran confirmadas por el rey.

En estos años, la reina legítima de Castilla era Doña Juana (apellidada la Loca, por su trastorno mental) hija y heredera de los Reyes Católicos, viuda del Archiduque Felipe de Habsburgo que había tenido un efímero reinado, como Felipe I de Castilla (apodado el Hermoso), en unión de su esposa la reina propietaria (abril-septiembre 1506). Fernando el Católico, rey de Aragón, apoyado en el testamento de la reina Católica, Isabel I de Castilla, ejercía, desde septiembre de 1507, la gobernación de los reinos de la Corona castellana en nombre de su hija Doña Juana (recluida en Tordesillas), por lo que los documentos emanados de la autoridad real, se encabezaban con su nombre, así como los cargos de gobierno y los oficios se ejercían *por la reina nuestra señora*, como se ve, por ejemplo, en este proceso, en las menciones del corregidor y los escribanos de número. De aquí que, no obstante su reclusión, se podría decir que su ausencia la hacía aún más presente en Castilla, de manera que todas las facciones, en las turbulencias políticas por las que pasaría el reino, pretendieron hacerse con su persona y actuaron en su nombre como legítima soberana.[2] En 1512, Fernando, fundado

2 A la muerte de Fernando (1516), el príncipe Carlos fue jurado por rey en las cortes de Valladolid en 1517, pero conservando su madre la reina su titularidad y el primer lugar en el encabezamiento de las reales cédulas, por ejemplo, «Doña Juana e Don Carlos su hijo, por la gracia de Dios reyna e rey de Castilla. etc.» (Fontes doc., Ioanna et Carolus, Castellae reges iura patronatus ecclesiae Azpeiteinsis tuentur, Matriti 1516, p. 250). Al recibir el Imperio, encabeza Don Carlos como emperador y, como rey, en segundo lugar después de su madre: «Don Carlos por la gracia de Dios rrey de Romanos e enperador senper augusto, doña Juana, su madre, y el mismo don Carlos, por la mesma gracia, rreyes de Castilla, etc.» (Fontes doc., Petro Garcia de Loyola munus scribae publici confertur a rege, Vallisoleti, 27 iunii 1523, p. 291). Los oficiales lo son de *sus altezas*, y, luego, elegido Carlos emperador, de *sus magestades* y actúan en nombre de los mismos.

en pretendidos derechos, que no es éste el caso de explicar, había tomado, en alianza con el bando beamontés, posesión del reino de Navarra, confirmando todas sus leyes e instituciones peculiares. Su incorporación a la Corona real de Castilla, como reino propio *eqüe principal*, será confirmada, el 7 de julio de 1515, en las Cortes de Burgos, en que Fernando lo transfirió a su hija, la reina doña Juana, incorporándolo perpetuamente a la corona real de sus reinos de Castilla, de León y de Granada.[3]

El documento

La documentación relativa al proceso de inmunidad de Íñigo de Loyola, procedente del archivo municipal de Azpeitia, se conserva en el Archivo Histórico de Loyola y fue publicada en *Monumenta Historica Societatis Iesu*[4]. De ella han tratado explícitamente autores de nota: Pietro Tacchi Venturi[5], Adolphe Coster[6], Paul Dudon[7], Ricardo García Villoslada[8] y, sobre todo, Juan María Pérez Arregui[9], en sus respectivos estudios sobre San Ignacio, así como Dalmases en la introducción a la edición del documento que nos ocupa.[10] Todos coinciden en que no se sabe exactamente la clase de delito que originó la pesquisa practicada por el corregidor contra Íñigo y su hermano clérigo Pedro López. Dalmases, citando a Dudon

3 Para el contexto de esta época, pueden consultarse los estudios publicados en: El Pueblo Vasco en el Renacimiento (1491-1521). Actas del simposio celebrado en la Universidad de Deusto (San Sebastián) con motivo del V° Centenario del nacimiento de Íñigo de Loyola (1-5 octubre 1990), José Luis Orella (ed.), Bilbao [1994].

4 Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquissimis exemplis collecta. Series quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola Societatis Jesu fundatoris, tomus primus, [MHSI 25] Matriti 1904, p. 580-597. El P. Cándido de Dalmases lo editó de nuevo, con algunas correcciones y modernización de la ortografía, en: Fontes doc., Processus (n. 1), p. 229-246. Gracias a las atenciones del recordado P. José Ramón Eguillior, director del Archivo Histórico de Loyola, el autor pudo consultar el manuscrito original con otros documentos coetáneos de la familia Loyola.

5 Pietro Tacchi-Venturi, Storia della Compagnia de Gesù in Italia narrata col sussidio di fonte inedite, vol. II/1, Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine, Roma ²1950, p. 8-10.

6 Adolphe Coster, Juan de Anchieta et la famille de Loyola, Paris 1930, p. 94-104, 107-110.

7 Paul Dudon, Saint Ignace de Loyola, Paris 1934, p. 27-30.

8 Ricardo García Villoslada, San Ignacio de Loyola. Nueva biografía, Madrid 1986, p. 97-101.

9 Juan María Pérez-Arregui, San Ignacio en Azpeitia. Monografía histórica Vitoria,31991, p. 53-62.

10 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 229-231.

y a Pedro de Leturia,[11] piensa, dado el tiempo en que se cometió – martes de carnaval – que se trataría de alguna falta contra las buenas costumbres («de excessu quodam contra bonos mores»)[12]. Ya veremos que se trata de algo bastante más grave y podemos adelantar que los documentos arrojan, además, cierta luz sobre algunos aspectos del carácter y de la vida moral de Íñigo cuando servía en la corte del Rey Católico, en cuyo servicio estaba empleado desde que, hacía unos siete años, sus hermanos lo enviaron a la casa del Contador Juan Velázquez de Cuéllar, mencionado arriba. Al tiempo de su envío (fines de 1507 o primeros meses de 1508) se le consideraba «... mançebo de alguna hedad, brioso y de altos pensamientos, muy exerçitado en todo género de armas ...».[13]

Los editores de *Monumenta Ignatiana* han dado en llamar a este documento «Processus Azpeitianus contra Ignatium anno 1515» o «Processus contra Enecum de Loyola eiusque fratrem Petrum Lopez de Oñaz», aunque, en el encabezamiento de las páginas pares, lo titula de modo semejante «Processus Azpeitiensis (1515)»[14]. Los autores que tratan del tema echan en falta los capítulos de la acusación, la deposición de los testigos, el interrogatorio y, sobre todo, la sentencia. De ahí que Dalmases lo juzgue simplemente un remanente fragmentario de un proceso formado contra san Ignacio de Loyola y su hermano Pero López de Oñaz (o de Loyola). Pero una lectura más atenta del documento y un análisis más detenido de su contenido muestra que no se trata, en realidad, del proceso del corregidor de Guipúzcoa contra Íñigo de Loyola y su hermano, sino, al contrario, del proceso de inmunidad entablado por Íñigo contra el corregidor, con

11 Pedro de Leturia, El gentilhombre Iñigo López de Loyola en su patria y en su siglo, Barcelona ²1949.

12 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 231.

13 Monumenta Ignatiana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series quarta, Scripta de Sancto Ignatio de Loyola Societatis Jesu fundatore, tomus secundus [MHSI 56], Matriti 1918, Processus Azpeitianus (21 Julii-18 augusti 1595), p. 167-259, 249. Para la fecha de su envío a la casa del contador Velázquez de Cuellar y otros aspectos pertinentes, puede verse este estudio: Francisco de Borja Medina, Vivencias de Íñigo López de Loyola en la Corte del Rey Católico y su reflejo en los Ejercicios, en: Las fuentes de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Actas del Simposio Internacional (Loyola, 15-19 Septiembre 1997), Bilbao 1998, p. 399-420, 400-404.

14 Monumenta Ignatiana, Scripta (n. 4), p. 580; Fontes doc., Processus (n. 1), p. 229.

motivo del privilegio del fuero clerical invocado ante el oficial del obispado de Pamplona, por autoridad apostólica, Juan de Santa María. Este proceso ha dado origen, por otra parte, a una disputa, entre los autores, sobre la tonsura de Íñigo.[15] De todos modos, es evidente que el documento llegado a nosotros, como acabamos de enunciar, forma parte del proceso de inmunidad de Íñigo de Loyola contra la presunta injerencia del corregidor de Guipúzcoa en el fuero eclesiástico.

Para una mejor comprensión del carácter del proceso y de los documentos jurídicos en que se funda, conviene indicar, aunque sea brevemente, que la cuestión de la tonsura y del hábito de los clérigos, así como sus delitos y la jurisdicción competente para juzgarlos habían recibido especial atención en varios de los sínodos diocesanos de Pamplona de los siglos anteriores, cuyas constituciones fueron reunidas y publicadas, en 1501, junto con las constituciones provinciales de Zaragoza, de la que Pamplona era sufragánea desde 1318, al ser elevada aquélla a sede metropolitana. Entre ellas, se encuentran las constituciones emanadas de los obispos iruñeses, el gascón Arnalt de Puyana (1310-1316), el bigordano Arnalt de Barbazán (1318-1355) y el genovés Antoniotto Gentil Pallavicini, cardenal de Santa Anastasia y de Santa Práxedes (1492-1507), residente en la curia romana.[16]

Del mismo modo, en los reinos de la corona de Castilla, se había tratado de la reforma del clero en concilios nacionales, convocados por los legados apostólicos o por los reyes; y en los concilios provinciales de especial relevancia, así como en la legislación elaborada por las Cortes castellanas y en varias

15 Un documento que avala su condición de clérigo es la licencia impetrada de Adriano VI y concedida (Roma, 31 marzo 1523) para visitar los Santos Lugares. El suplicante era «Enecus de Loyola, clericus pampilonensis». (Fontes doc., Adrianus VI Eneco de Loyola Facultatem concedit sacra loca Hierosolymitana invisendi, Romae, 31 martii 1523, p. 290).

16 Constitutiones prouiniciales prouinciæ cesaraugustanæ et constitutiones synodales diocesis pampilonensis, vna cum quodam tractatu sacramentorum et de confessione ... Anno domini mil ccccci, die septima mensis augusti feliciter finiuntur.
El autor de este artículo expresa su reconocimiento a la memoria del ilustre historiador Don José Goñi Gaztambide, archivero y bibliotecario de la catedral de Santa María la Real, que le atendió amablemente en su casa y puso a su disposición el precioso ejemplar de la biblioteca catedralicia, permitiéndole transcribir los documentos pertinentes. Posteriormente, las *Constitutiones sinodales* fueron publicadas en: Synodicon Hispanum VIII, Calahorra-La Calzada y Pamplona, Antonio García y García (ed.), Madrid 2007, p. 413-588. Apéndice documental IV.

reales pragmáticas. A los comienzos tumultuosos del reinado conjunto de Isabel I de Castilla y de Fernando, rey de Sicilia y corregente y príncipe heredero de Aragón, había legislado sobre esta cuestión la denominada *Santa Congregación de la universal iglesia de estos reinos*, celebrada en Sevilla del 8 de julio al 4 de agosto 1478, convocada por los reyes y presidida por el cardenal de España, Pedro González de Mendoza, arzobispo de Sevilla (1477-1483). Todavía estaba en curso la guerra civil por la sucesión a la corona de Castilla (1474-1479). A la muerte de Enrique IV de Castilla, había sido proclamada reina su hermanastra Isabel con la oposición de una pequeña parte de la nobleza, pero muy influyente, y de algunas ciudades, partidarios de su sobrina, la Princesa Juana, apodada *la Beltraneja*, por su presunta filiación adulterina de Beltrán de Cueva, duque de Alburquerque, y de la reina Juana (hermana del rey Alfonso V de Portugal), segunda esposa de Enrique IV, al que se consideraba impotente. El rey portugués tomó partido por su sobrina Juana, con la pretensión de tomarla por esposa y reinar conjuntamente con ella en Castilla, a donde entraron ambos con el ejército portugués, apoyado por las armas de los partidarios castellanos. En Palencia (mayo 1475) se celebraron los desposorios y fueron proclamados reyes de Castilla solicitando al pontífice la dispensa matrimonial que concedió y, luego, revocó. Victoriosos los reyes Isabel y Fernando en la guerra subsiguiente (1475-1479) y concluida la paz con Alfonso V, en el tratado de Alcaçovas (sept. 1479), convocaron, en Toledo, para 1480, las Cortes de Castilla, en las que se ratificó el tratado de paz y, entre los otros asuntos, se debatió la cuestión de los clérigos delincuentes y el goce del privilegio del fuero eclesiástico. Los Reyes declararon a las Cortes que, por entonces, la ordenanza aprobada en la Congregación general, reunida en Sevilla, sobre la materia, parecía suficiente y, en consecuencia, publicaron, en cortes, una pragmática sanción urgiendo su cumplimiento, al tiempo que anunciaban su intención de suplicar al pontífice sobre el particular, esperando que su Santidad proveería lo conveniente en justicia. La resolución se dilató debido a la guerra para la recuperación de Granada (1482-1492), con la que se cerraba el multisecular ciclo de la reconquista y reocupación de la Hispania cristiana visigoda, de cuya monarquía se consideraban sucesores los monarcas de los diversos reinos cristianos de la Península.

Estos hechos y el decreto de expulsión de los judíos que se negaran a abrazar el cristianismo, coincidieron con la elección al pontificado del cardenal Rodrigo Llançol y Borja (11 agosto 1492), que ocupó el solio pontificio con el nombre de Alejandro VI (†1503). Los Reyes enviaron a Roma a Diego López de Haro, gobernador del reino de Galicia, para dar la obediencia al nuevo papa y presentarle diversas suplicaciones, entre ellas el deseo de que imperase la justicia en sus reinos, perturbados por malhechores perniciosos que no podían tolerarse sin grave daño público y privado, por lo que debían ser expulsados de sus reinos y castigados sus crímenes. Entre otros, los clérigos delincuentes que, con sus fechorías, incluso a mano armada, turbaban la paz e impedían la justicia. Nueve años más tarde (1502), Alejandro VI emanó una segunda bula, en la que ampliaba su ámbito a personas (suprimiendo expresiones posiblemente restrictivas) y a los reinos extra-peninsulares de Isabel y Fernando. Mientras en la primera de 1493, mencionaba los reinos de Castilla y León, Aragón, Valencia y Granada y otros muchos reinos («... Castelle et Legionis ac Aragonum illustres ... etiam Valentie et Granate ac aliorum plurium regnorum reges ...»[17]), en la segunda les daba ya el título de católicos (otorgado en 1496) y los llamaba rey y reina de las Españas y de Sicilia («... Ferdinandus rex et carissima in Christo filia nostra Elisabeth regina Hispaniarum et Sicilie, catholici ...»[18]). Para entonces, Fernando, rey de Sicilia, desde 1468, acababa de recuperar (1500-1501), para la corona de Aragón, en su persona, como herencia de Alfonso V el Magnánimo,[19] la parte meridional de la Sicilia Ulterior (*ultra pharum*), es decir, los ducados de Apulia y Calabria, en la península itálica, separados, por el estrecho de Mesina, de la Sicilia propiamente dicha, o Citerior (*citra pharum*), con lo cual la bula se extendía también a los dominios de la corona aragonesa, a una y otra parte del

17 Romanum decet Ponteficem, 17 de julio de 1493, Apéndice documental II.

18 Fontes doc., Bullae duae Alexandri VI quibus regibus catholicis Hispaniae facultas conceditur procedendi contra tonsuratos indignos, Romae, 27 iulii 1493 et 15 maii 1502, p. 134.

19 Por el tratado secreto de Granada con Luis XII de Francia (11. XI. 1500), el primero quedó con los Abruzos y la Tierra de Labor (que incluía la ciudad de Nápoles y el puerto de Gaeta). En junio de 1501, Alejandro VI, a quien correspondía como feudo del papado, aprobó el reparto y depuso a Federico I, rey propietario de Nápoles, por su pretendida inteligencia con los turcos.

estrecho mesinés. Éste era el trasfondo que aparece en las bulas de Alejandro de 1493 y 1502 que son los instrumentos jurídicos fundamentales en el proceso. La segunda era, en algunos puntos, más completa, en cuanto a personas y lugares que comprendía y más severa adjuntando, al precepto de santa obediencia, la pena de suspensión *a divinis.*

En la época en que ocurrieron los hechos que dieron origen al proceso de inmunidad de Íñigo, era obispo de Pamplona, con título de administrador, Juan Bautista Constanzi, por otro nombre Juan Rufo (1512-1517), arzobispo de Cosenza (Calabria), uno de los dominios de Fernando el Católico. Vicario general de la diócesis iruñesa era el clérigo, natural de Perusa (Umbría), Juan Pablo Oliveri. El oficial, o provisor, es decir, el juez por autoridad apostólica, era Juan de Santa María, bachiller en decretos, canónigo profeso y chantre de la iglesia catedral de Santa María la Real de Pamplona. Los vicarios regían la diócesis en nombre del obispo-administrador ausente (que percibía las rentas y los frutos) y se intitulaban *gobernadores del obispado en lo espiritual y temporal.*

El expediente que estudiamos está destruido en su margen superior, lo que afecta, en parte, a la integridad del texto en varios de sus detalles, que, en algunos casos, pueden reconstruirse cotejando las frases legibles con los documentos que cita, pero, en general, queda a salvo la sustancia. Consta de cinco documentos o piezas:[20]

1. La carta de poder y procuración del corregidor, Dr. Juan Hernández de la Gama, otorgada al escribano real, Juan Pérez (o Périz) de Ubilla, para representarlo ante el obispo de Pamplona y ante su oficial y vicario general, con instrucciones sobre su procuración (pieza I).[21]
2. Testimonio de auto de la audiencia del 6 de marzo de 1515 (pieza II).[22]
3. Auto, en latín, de la intimación de la carta monitoria[23] a Ubilla, su respuesta y el nombramiento de procurador

20 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 239, nota 1, Prefierimos la voz pieza para evitar confusiones y ser término jurídico en un proceso.

21 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 232-234.

22 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 234-236.

23 Se llama *carta monitoria* al despacho que se obtiene del juzgado eclesiástico para obligar a comparecer personalmente a alguno, y deponer de lo que se supiese y fuere preguntado. Monitorio es lo que se avisa, amonesta o advierte de algo.

sustituto, en la persona de Miguel de Vernet, del consistorio de Pamplona (pieza III).[24]
4. Texto del requerimiento intimado por Pérez de Ubilla, en juicio, al oficial del obispado Santa María (pieza IV).[25]
5. Testimonio del auto de la audiencia del 13 de marzo con la alegación, en latín, del procurador substituto, Miguel de Vernet, sobre la nulidad del monitorio de inhibición y de todo lo actuado por el juez eclesiástico en la causa de Íñigo de Loyola y requerimiento al oficial, Juan de Santa María, para la remisión del reo al corregidor (pieza V).[26]

Este orden, sin embargo, debe cambiarse y colocar el texto del requerimiento (pieza IV) a continuación de la pieza II, como parte del turno de la defensa, mientras la pieza III, corresponde al turno de la acusación por parte del procurador de Íñigo, Martín de Zabaldika, y a la réplica de Pérez de Ubilla declarando nulo el monitorio y exigiendo el plazo de diez días para preparar la defensa del corregidor que encarga, como procurador sustituto, a Miguel de Vernet del consistorio de Pamplona.

La procuración del escribano real Juan Pérez de Ubilla (pieza I)

Recibida la carta monitoria el Dr. Juan Hernández de la Gama, que se intitula «corregidor desta noble y leal provincia de Guipúscoa por la rreyna nuestra señora»[27], se vio precisado a acudir, por procuración, al tribunal eclesiástico de Pamplona para defender la jurisdicción Real de su Alteza, que le competía en la causa de Íñigo de Loyola, e impugnar la acusación de injerirse en fuero ajeno. Para ello, el 1 de marzo de 1515, otorgaba plenos poderes al escribano real, Juan Pérez de Ubilla, vecino de San Andrés de Eibar (entonces diócesis de Calahorra, sufragánea de Zaragoza). Lo nombraba su procurador ante el obispo de Pamplona y ante su oficial y vicario general y ante cada uno y cualquiera de ellos. La finalidad era triple: intimar la obediencia a las bulas de

24 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 236.
25 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 237-238.
26 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 238-246.
27 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 232.

Alejandro VI, de 1493 y 1502, sobre los requisitos de hábito y tonsura para el goce del fuero eclesiástico y, en su virtud, mandar cumplir, en aquel obispado, a los clérigos de corona y prima tonsura lo determinado en derecho sobre el uso del hábito y la tonsura, pues, en caso contrario, no podrían gozar del privilegio clerical y podían ser apresados, como legos, por los jueces seglares y reprendidos y punidos como personas no privilegiadas, atentos los delitos que hubieran cometido y el castigo merecido en conformidad de las leyes y primacías de aquellos reinos. Segundo, pedir la revocación de las censuras fulminadas contra su persona, emanadas a pedimento de Íñigo de Loyola, vecino de la villa de Azpeitia, considerándolo lego sometido a su jurisdicción, por no haber sido de corona ni haber cumplido con los requisitos de hábito y tonsura y ser, por tanto, inhábil para el goce del privilegio clerical.[28] Tercero, una vez concluido su encargo, pedir testimonio del cumplimiento en los términos de derecho. El corregidor otorgaba plenos poderes a Pérez de Ubilla para realizar todos los actos jurídicos oportunos, aceptar las sentencias favorables y apelar las contrarias ante su Santidad, ante el metropolitano de Zaragoza o ante cualesquiera jueces eclesiásticos que pudieran conocer en la causa. La carta de poder y procuración se otorgó, en Azpeitia, ante los escribanos de su Alteza, la reina Doña Juana, Juan Ochoa de Ariçurriaga, Juan de Ugalde y Juan de Eyçaguirre. Llevaba la firma del corregidor y la señal del escribano de número de la reina, Miguel Pérez de Ydiacayz, presente, a una con los testigos, al otorgamiento y firma del corregidor.

En la curia episcopal de Pamplona, se celebraron dos audiencias, el 6 y el 13 de marzo de 1515. En la primera, hizo su alegato, en castellano, el procurador Pérez de Ubilla, en la segunda, actuó el procurador substituto Miguel de Vernet, del consistorio de la curia episcopal de Pamplona, que lo hizo en latín.

28 «E para que asymismo podáys por mí e en mi nonbre parescer ante el dicho oficial en seguimiento de ciertas censuras, por él [el oficial] contra mí hemanadas, a pidimiento de Ynigo de Loyola, vesino desta villa de Ayspeytia [sic]. E para que podáys pidir rrevocación dellas, teniéndole al dicho Ynigo por lego, e de mi jurisdición, por non aver seydo de corona, ni aver guardado el dicho ávito e tonsura, e non ser ávile para gozar del dicho privillegio clerical.» (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 233).

Análisis de los documentos aducidos por la defensa del corregidor

Con el fin de aclarar lo más posible, en su contexto histórico y jurídico, el entramado del proceso de Íñigo de Loyola contra el corregidor y la defensa de éste de su derecho de procesarlo, vamos a detenernos en el análisis de los dos bloques o clases de documentos sobre los que apoyan Pérez de Ubilla y Vernet su defensa de la causa del corregidor, pues arrojan luz, al mismo tiempo, sobre el contenido de la pesquisa y del género de delitos de que se imputaban a Pero López de Loyola y a su hermano Íñigo de Loyola. De acuerdo con su origen, la documentación procede de la legislación eclesiástica y Real de la Corona de Castilla, de la que formaba parte la Provincia de Guipuzcoa (*La Provincia*). La otra clase de documentos procede de la sede episcopal de Pamplona, capital del reino de Navarra, a cuya jurisdicción eclesiástica, pero no política, pertenecía una parte de la Provincia de Guipuzcoa donde se encontraba Azpeitia. Dentro de cada bloque documental seguimos el orden cronológico en que se produjeron los documentos, aunque no sea el que los procuradores siguen en sus alegatos. Son los siguientes: Pragmática sanción de los Reyes Católicos en las Cortes de Toledo (1480); bulas del papa Alejandro VI (1493, 1502); declaraciones de los prelados sobre la primera bula (1494-1495); las constituciones sinodales de Pamplona (1346, 1349, 1499) y la declaración del vicario general de Pamplona para Guipúzcoa (1499).

Congregación de Sevilla (1478) – Cortes de Toledo (1480)

La pragmática sanción de los reyes Isabel y Fernando a la que aludirá Miguel de Vernet en su alegato, fue la publicada en las cortes de Castilla, convocadas en Toledo, en 1480, sobre el goce del privilegio clerical. Su contenido no es otro que lo dispuesto, en el capítulo V de sus constituciones, por la *Santa Congregación de la universal iglesia de estos reinos* reunida en Sevilla, en el verano de 1478. Había sido convocada por los Reyes en las postrimerías de la guerra de sucesión a la corona de Castilla (1474-1479), «para servicio de Dios e nuestro, é pas, e tranquilidad de nuestros reynos, é la libertad é inmunidad de las yglesias é de las personas eclesiásticas, é de sus bienes y rentas, é la conformidad de la jurisdicción espiritual y temporal».[29] El tema de la paz del reino fue fundamental en el contexto en que se celebró, pues se

concebía como una misión esencial de la Iglesia la prosecución de la paz turbada por la guerra y la entrada en Castilla del rey de Portugal. Así comenzaba la constitución aprobada, por unanimidad, sobre la consecución y el mantenimiento de la paz, con la que se clausuraron las sesiones de la Congregación: «A la yglesia pertenece principal y especialmente proveher cómo la pas, que es vínculo de caridad, la qual es amor de dios e del próximo e virtud espiritual por la qual nos salvamos, sea guardada y conservada; porque en la pas está la quietud y tranquilidad de la cristiandad.»[30]

El orden seguido en las sesiones de la congregación para la discusión y elaboración de los capítulos, o constituciones, se refleja en las actas:

1. Lectura pública de los capítulos propuestos por los reyes Fernando e Isabel a la consideración y debate de la Congregación.
2. Capítulos elaborados por los prelados, o sus procuradores, en respuesta a las propuestas regias.
3. Súplicas de los prelados a los reyes para remedio de las violaciones de los derechos del estado eclesiástico.
4. Ordenaciones o capítulos de reformación.
5. Parecer de los Reyes respecto de las respuestas, súplicas y ordenanzas de reformación emanadas de la Congregación.
6. Deliberación de los prelados y definiciones finales.

El capítulo V, trata del privilegio de inmunidad en relación a los tonsurados delincuentes. Los Reyes mostraban su preocupación por los escándalos que se seguían de los litigios entre la jurisdicción eclesiástica y la seglar en las causas de dichos clérigos delincuentes, casados o de primera tonsura. Se impedía la administración de la justicia, se originaban procesos sobre la materia, o se ponían entredichos. Para evitar estos inconvenientes y escándalos, los Reyes proponían a los prelados que discutiesen el asunto de manera que, por «ley cierta», se supiera cuáles eran los clérigos que debían

29 Concilios españoles inéditos. Provincial de Braga en 1261, y nacional de Sevilla en 1478, Fidel Fita (ed.), en: Boletín de la Real Academia de la Historia 22/1893, p. 209-257. F. Javier Villalba Ruiz de Toledo, Aproximación al Concilio Nacional de Sevilla de 1478, en: Cuadernos de Historia Medieval, 6, Madrid 1984, p. 247.

30 Concilios españoles (n. 29), p. 247.

gozar del privilegio clerical, «oviando a los fraudes que en esto se façen o se pueden façer y dando orden cómo los tales clérigos delinquentes sean por sus jueses competentes detenidos e punidos según forma de derecho».[31]

Respecto de los jueces competentes y los litigios entre la justicia eclesiástica y la seglar en las causas de clérigos delincuentes, los reyes castellanos habían legislado, de antiguo, sobre el particular. Así, la pragmática sanción publicada por Enrique III en 1401 y urgida por Juan II, en 1433, disponía que el clérigo que no llevara hábito clerical, en el acto de cometer un delito, fuera juzgado y penado de acuerdo con el vestido que llevare al tiempo de su detención por la justicia real y, como confirmación, aludía, mandándola guardar, a una constitución hecha, sobre este punto, por el cardenal de Sabina, legado de su Santidad.[32] Se refería, sin duda, a la constitución VI del concilio nacional convocado, en Valladolid (diócesis de Palencia) del 1 de marzo al 2 de agosto de 1322, por el cardenal Guillermo Peyres de Godin, O.P., obispo de Sabina, legado de Juan XXII para poner paz en Castilla y promover la reforma eclesiástica. Mandaba a los prelados que, en los concilios provinciales y diocesanos, dieran normas sobre la vida de los clérigos, reforma de sus costumbres y decoro en sus modales y vestido, en lo que los mismos prelados superiores debían dar ejemplo y así les mandaba llevar, en público, ropa de lienzo y, en caso de cabalgar, no usar tabardos, sino capas redondas y sombreros conforme a su dignidad y no usar capas ni vestidos de seda.[33]

31 Concilios españoles (n. 29), p. 217.

32 «Ley xiiij del título III, libro I: que el clérigo que non troxere abito clerical que non goze (Margen derecho: El Rey don Enrique en Tordesillas era de M et cccc é j; El Rey don Juan ij en madrit era de M et cccc xxxiij): Sy el clérigo non troxere abito clerical si en algún maleficio fuere tomado por la nuestra justicia seglar sea penado et rresciba pena según el abito en que fue tomado por los nuestros juezes et alcaldes. Según fue ordenado por el cardenal de sauina que fue legado Por el santo padre el qual fizo sobre esto cierta constitución la qual mandamos que sea guardada.» (Alonso Diaz de Montalvo, Ordenanzas Reales de Castilla p. X). Esta obra jurídica se conocía como Ordenamiento de Montalvo. Tuvo 12 ediciones anteriores a 1515. Las tres primeras salieron con el título Compilación de leyes. En la imposibilidad de conocer la edición utilizada por Vernet, nos fundamos en la edición facsimilar de la príncipe: Coplación de Leyes del Reino. Ordenamiento de Montalvo, [Álvaro de Castro, Huete 1484], Valladolid 1986.

33 Concilio de Valladolid del año 1322, en: Colección de Cánones de todos los concilios de la Iglesia de España y de América (en latín y castellano) con notas é ilustraciones, Juan Tejada y Ramiro (ed.), Madrid 1861, vol. III, p. 477-504.

En la Congregación, los prelados, en su debate sobre las proposiciones de los Reyes, trataron tres puntos relativos a la cuestión de los clérigos delincuentes: tonsura, vestido conveniente y oficios vedados y dispusieron que los propios prelados publicaran un edicto, en su diócesis respectiva, ordenando que todos los clérigos de primera corona, casados o por casar, presentaran, dentro de los 30 días siguientes, los títulos de su tonsura, a cuyo término, los que no lo hubieran hecho no podrían gozar del privilegio clerical. Los otros, para gozarlo, debían llevar, en adelante, la corona abierta del tamaño de una blanca vieja (de la que incluía un dibujo de su contorno) y respecto a la vestidura exterior, los clérigos casados debían llevarla «quatro dedos baxo de la rodilla»[34] y no debían ser personas prohibidas por el derecho ni ejercer oficios vedados, en particular, los relativos a la prostitución, como ser «públicos ruficanes [sic por *rufianes*]» o proxenetas (tener «mugeres públicas a ganar»). Concluido el plazo de los 30 días, los prelados determinaban que: «sy no se astovieren de la dicha *ynormidad é ynhonesto beuir* [el subrayado es nuestro], que no puedan gosar ni gosen de la dicha ynmunidad no trayendo tonsura deçente como dicho es.»[35]

El capítulo pareció bien a los Reyes, pero, para proveer de modo más claro y completo a todos los casos que pudieran ocurrir, declararon: primero, que la corona fuera del tamaño de una dobla; segundo: que el hábito clerical debía ser, para el clérigo casado y el soltero, de un largo de cuatro dedos por debajo de la rodilla y vestir «el ábito deçente segund su estado é la costunbre de beuir de los honbres honestos de la tierra donde biuiere»[36]; tercero: que, para mayor claridad, se

34 Concilios españoles (n. 29), p. 223, cap. V; Concretaba lo determinado por el concilio de Palencia para los clérigos casados («ad medietatem tibiae vel ultra») (Concilio de Palencia del año 1388, en: Colección de Cánones III [n. 33], p. 616) repetida por el Concilio de Aranda: «ad medietatem tibiae vel fere declinantem» para los clérigos casados y no casados. (Concilio Provincial de Aranda del año 1473, en: Colección de Cánones III (n. 33) vol. V, p. 21.

35 Concilios españoles (n. 29), p. 223.

36 Tres de los capítulos de Reformación se dedican al hábito clerical referidos a los prelados y a los clérigos constituidos in sacris, o beneficiados, pero no a los tonsurados o de órdenes menores. Los primeros debían vestir «fuera de sus palacios ábito decente á sus dignidades» (c. III); los segundos traer «corona e ábito deçente, segund los derechos lo quieren, so las penas establecidas en ellos» (c. IIII) y no vestir ni traer «seda salvo en el forro de capirotes, ni asy mismo [...] en capa de coro, ni çapatos ni borseguíes blancos ni colorados, so las penas del capítulo susodicho» (c. VI). Concilios españoles (n. 29), p. 232-233. Alude a lo

debía declarar los colores permitidos y los oficios prohibidos que privaban del privilegio, entre los que mencionaban, además de los relativos a la prostitución, otros no menos execrables. Así declaraban: «no sean rufianes ó lenones, ni traygan de continuo broquel ni lança en poblado, ni sean salteadores de caminos, ni ynçendiarios, ni sean acusados ni denunciados de muerte segura, ni sean jugadores continuos de juegos prohibidos en tablero público, ni públicos blasfemadores.»[37] Si se hacía alusión a estos *oficios* es lícito concluir que había clérigos – y no pocos – que los ejercían.

Respecto de la presentación por parte de los tonsurados de los títulos de sus clericatos, pareció bien tanto el término de los 30 días, como el que, quien no presentara el título respectivo, no gozase del privilegio clerical, pero añadieron que los prelados, al fin de cada año, entregaran a la justicia seglar copia de los títulos de los ordenados, en ese año, para que hubiera constancia de los clérigos con goce del privilegio.

En las penas de prisión y castigo de los clérigos delincuentes, en que había entre los jueces eclesiásticos confusión, se debía declarar que, si el delito era tal que, cometido por un lego, merecía pena [capital], el tal clérigo debía estar bien preso en la cárcel hasta la sentencia que debía ser de cárcel perpetua. En los delitos inferiores, atento a la calidad de éstos y a la de los delincuentes, se debía proceder, tanto en la prisión como en la pena, con el rigor mayor contemplado en derecho, de manera que no pareciera «el proçeso eclesyastico ylusorio é materia de escándalo, como fasta aquí»[38].

Esta última afirmación denunciaba el poco efecto de lo determinado sobre estos asuntos por el Concilio Legatino de Palencia (1388) y, más recientemente, en el Concilio Provincial de la Iglesia metropolitana de Toledo, celebrado en Aranda en 1473, que urgía lo establecido en aquél. El de Palencia ordenaba a los prelados la observancia escrupulosa de los estatutos del derecho relativos a la corrección de los clérigos, casados o no, de cualquier orden, dignidad, grado o condición, que cometiesen delitos o fechorías. En delitos

estatuido en el Concilio Provincial de Aranda (1473), capítulos V y VI que urge lo ordenado en los concilios legatinos de Valladolid (1322) y Palencia (1388). Concilio de Valladolid (n. 33), p. 482; Concilio de Palencia (n. 34), p. 615-616; Concilio Provincial de Aranda (n. 34), p. 15.

37 Concilios españoles (n. 29), p. 239.

38 Concilios españoles (n. 29), p. 240.

merecedores de pena capital, mandaba a los oficiales, vicarios o cualesquiera otros a quienes correspondiera, por su oficio o beneficio, no soltar, absolver o dejar marchar a tales clérigos sin la debida reprensión y punición, ni ser remisos o negligentes en hacerlo, intimando penas para los que, por malicia, no hicieran cumplir lo ordenado.[39]

El concilio provincial toledano, celebrado en Aranda, había determinado la forma de la tonsura y el hábito conveniente en cuanto a su calidad y color. A los clérigos ordenados *in sacris*, o beneficiados (cap. VI) mantenía la prohibición del uso de la seda, excepto en los forros del manto y de la capucha; los vestidos y cáligas de color rojo o verde claro; y los zapatos blancos o borceguíes blancos o colorados, debiendo ser negros.[40] Respecto de los clérigos de órdenes menores, casados o no (cap. XIV), el concilio toledano daba por sentado que ni la autoridad del derecho ni la razón consentían el goce del privilegio a los que desdeñando vestir el hábito propio de su profesión, cometían delitos graves y enormes, con peligro de sus almas y oprobio del mismo orden clerical, aduciendo el principio jurídico «Frustra namque auxilium Legis invocat, qui committit in Legem», es decir: «en vano reclama el auxilio de la ley quien la quebranta».[41] Por consiguiente, para obviar que, al amparo de la libertad eclesiástica, se cometieran tales ofensas de Dios y escándalo del pueblo, renovaba el estatuto promulgado, en el concilio nacional de Palencia de 1388, por el legado de Clemente VII (Aviñón), Pedro de Luna, carde-

39 «... monemus et hortamur omnes Archiepiscopos, Episcopos, et alios quoscumque jurisdictionem Ecclesiasticam habentes, et exercentes, ... et alios ipsorum loca tenentes ... ut circa correctionem Clericorum conjugatorum, et non conjugatorum, in quibuscumque Ordinibus constitutorum ... qui crimina, vel maleficia commiserint, diligenter observent Canonica instituta. Et si crimina commissa fuerint Capitalia, vel talia, pro quibus ea perpretans capitaliter sit puniendus; ... Clericum conjugantum, vel non conjugatum, ordinis, dignitatis, gradus, vel conditionis cujuscumque, talia committentem, absque correctione, et castigatione debita non relaxent, absolvant, vel abire permitant, aut in castigando, corrigendo, vel puniendo remissi, aut negligentes existant.» (Concilio de Palencia [n. 34], p. 612).

40 «Caeterum ne Clerici postquam in sacris ordinibus fuerint constituti, aut Beneficiati exstiterint, sericum praeterquam ab interiori sutura chlamydis, aut capuciolorum, quae vulgariter Forralae appellantur, nec rubeas, seu claras virides vestes induere, aut caligas ejusdem coloris, seu sotulares albos, vel borsegues albos, vel rubeos, nisi cum nigris desuper sotularibus dumtaxat calciare de caetero praesentis Constitutionis tenore prohibemus.» (Concilio Provincial de Aranda [n. 34], p. 15).

41 Concilio Provincial de Aranda (n. 34), p. 21.

nal de Aragón, futuro papa Benedicto XIII (Aviñón), al que asistió Juan I de Castilla presente en las Cortes convocadas para coincidir con el concilio. Se trataba de clérigos casados con doncella, en primeras y únicas nupcias, a los que se les había ampliado el privilegio concedido a los demás clérigos: para gozarlo, debían llevar la tonsura y el hábito clerical liso y de una sola tinta (no a rayas ni a dos colores), que llegara a la mitad de la espinilla o más abajo. Para quitar toda ambigüedad respecto del tamaño de la tonsura, se incluía el dibujo de su contorno con la medida prescrita y la orden de exponerlo, al público, en los batientes de las puertas de las catedrales y de las iglesias principales de las diócesis respectivas.

El concilio metropolitano toledano extendía la norma a todos los minoristas. De no cumplir lo establecido, los casados perderían *ipso facto* el privilegio y los célibes lo perderían todo, en el caso de cometer habitualmente delitos graves y enormes («... si ... excesivis, et enormibus se ingesserint, et ea frequentaverint ...»).[42] Exhortaba a todos los obispos, en virtud de santa obediencia, a ocuparse de los clérigos delincuentes remitidos por los jueces seculares a la curia eclesiástica, en razón del privilegio clerical. Después de amonestarlos debidamente, debían corregirlos, imponerles la pena merecida y no soltarlos, ni absolverlos, ni dejarlos partir, impunes. Lo mismo mandaba severamente a sus respectivos oficiales, vicarios y cualesquiera lugares-tenientes, presentes en cualquier parte de la provincia, so pena de excomunión y demás penas establecidas en derecho. Por otra parte, mandaba a los prelados de la provincia que, dentro de los tres meses, a partir de la publicación de la constitución, exigieran a los dichos clérigos presentarles las letras de sus órdenes menores.[43]

Dos años después de la clausura de la Congregación de Sevilla, los Reyes publicaron, en las Cortes de Toledo de 1480, una pragmática sanción mandando el cumplimiento del mencionado capítulo V, cuyo tenor se insertaba, a la letra, anunciando su intención de suplicar al Papa sobre el particular, confiando que su Santidad, *como bueno y catholico*

42 Concilio Provincial de Aranda (n. 34), p. 21.
43 Concilio Provincial de Aranda (n. 34), p. 21-22.

pastor, proveería *como cumple a execución de la justicia e a la indepnidad de la república*. Entre tanto, los Reyes ordenaban a las justicias, prelados de las iglesias catedrales y colegiales, conservadores, provisores, vicarios y jueces apostólicos, que cumplieran e hicieran cumplir y ejecutar la ordenanza de la Congregación. Esta real pragmática sanción, ocupa el n. 72 del Ordenamiento de las Cortes de Toledo (1480), publicado el 28 de mayo de 1480, en dicha ciudad y, luego, se incorporó en la compilación de las Ordenanzas de Castilla.[44]

Bulas de Alejandro VI «Romanum decet pontificem» (1493, 1502)[45]

En ambas bulas, de 1493 y 1502, cuya súplica habían anunciado los Reyes en las Cortes de Toledo, Alejandro VI exponía que le fueron impetradas por el deseo de ver establecida la justicia en sus reinos y de mantenerlos en paz, alterada por hombres inicuos, perniciosos y facinerosos que no podían tolerarse, sin daño público y privado, y merecían ser arrojados de aquellos reinos y sus crímenes castigados. De este género de individuos eran no pocos clérigos de corona, no beneficiados, que no portaban ni hábito ni tonsura clericales conformes con su estado, por lo que eran tenidos, por todos, por meros legos, pues, en realidad, vivían como tales. Demasiado confiados en la clemencia de la disciplina eclesiástica, no temían perpetrar, a diario, diversos delitos enormes, abusos y fechorías. Sorprendidos en sus delitos, trataban de defenderse con el privilegio clerical y eludir la justicia seglar, lo cual no podía consentirse, pues, con ello, los crímenes quedaban impunes, se empañaba el estado clerical, se impedía la justicia en no pequeña medida y no era justo que el privilegio, instituido en favor de los buenos, suministrase a los ímprobos licencia para delinquir y protección en su libertinaje. Por ello, la bula concedía a los jueces seglares la jurisdicción

44 Constitución de la congregación general que se fizo en seuilla contra la disolución de los clérigos de corona. El Rey y la Reyna en Toledo, año de M.CCCC.lxxx, en: Compilación de Leyes del Reyno de Alonso Díaz de Montalvo (n. 32), libro I, título III, Ley XVI, p. Xr-v, Apéndice documental, I.

45 Romanum decet pontificem, Roma, 27 julio 1493 y 15 mayo 1502. (Apéndice documental II; Fontes doc., Bullae [n. 18], p. 134-136,); Libro de las bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos. Ahora nueuamente publicado por el Instituto de España, vol. 1, Madrid 1973, p. 25v-26, 26-27.

sobre los delitos graves cometidos por los clérigos que no vivían como tales y no habían llevado tonsura y hábito clerical, conforme a su estado, durante los cuatro meses previos al delito. De ahí que, los clérigos que no procedieran del modo dicho, llevando una vida mundana y delictiva, debían reputarse por meros legos y no escapar a la justicia seglar. Por lo cual, el Papa disponía el sometimiento de esta clase de clérigos delincuentes al juez seglar que, libre y lícitamente, podía prenderlos, interrogarlos, recluirlos y castigarlos bajo las siguientes condiciones:

1. Clérigos de prima tonsura no beneficiados y facinerosos.[46]
2. Delitos cometidos en los dichos reinos y señoríos.
3. Clérigos que, al tiempo de cometer el delito y durante los cuatro meses previos, no hubieran llevado tonsura ni hábito clerical decente.
4. La debida promulgación de la bula en las iglesias metropolitanas y catedrales de los dichos reinos y señoríos.

Una vez promulgada esta ordenanza, el Papa inhibía taxativamente de la causa a los ordinarios del lugar y a cualquier otro eclesiástico con jurisdicción, amonestándoles (en la bula de 1502 bajo pena de suspensión *a divinis*), a no atentar, de cualquier modo que fuere, directa ni indirectamente, contra este estatuto y ordenanza, declarando, desde ese momento, írrita y sin valor cualquier acción atentatoria contra dicha ordenanza, ejecutada, a sabiendas o por ignorancia, por cualquier autoridad. Y para que no se pudiera alegar ignorancia, el Papa mandaba a los ordinarios, en virtud de santa obediencia (la bula de 1502, con suspensión *a divinis*) publicar, con triple amonestación, dicha provisión o su copia auténtica, todos los años, en los tres primeros domingos sucesivos de Cuaresma, en las iglesias con mayor concurso de fieles; y amonestar a los clérigos a llevar la tonsura abierta y el hábito clerical, lo que les obligaba dentro de los cuatro meses de la publicación de la bula, de modo, que cumplida la vacación de la ley, no podrían gozar del privilegio clerical.

46 La frase «et facinerosi homines», de la bula de 1493, la utilizará Vernet en su alegato (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 240-241). Se suprime en la de 1502, con lo cual se comprende en la cláusula todos los clérigos delincuentes aunque no fueran necesariamente facinerosos.

Declaración del obispo de Córdoba sobre la bula de Alejandro VI (1494)

En obediencia a la bula *Romanum decet pontificem* de 17 de julio de 1493 y al mandato de los Reyes, los prelados del reino, a lo largo de 1495, la publicaron, en sus catedrales respectivas, con una declaración adjunta sobre el tipo de hábito y tonsura que los clérigos de corona debían llevar para gozar del privilegio clerical.[47] De ellas, la carta-edicto del obispo de Córdoba, Íñigo Manrique de Lara[48] (Madrid, 25 de noviembre de 1494) se incluyó, como pauta para otras semejantes, en el *Libro en que están compiladas algunas bulas de nuestro muy sancto padre conçedidas en favor de la jurisdicción real de sus Altezas* [...] *(1503).* El obispo cordobés retomaba las razones, expuestas en la parte narrativa de la bula, por las que los reyes Isabel y Fernando la habían suplicado, subrayando los serios inconvenientes que originaba el goce del privilegio clerical por aquellos clérigos de corona, delincuentes, que ni vestían ni vivían conforme a su estado. No era el menor, las contiendas y disensiones entre los jueces eclesiásticos y seglares, por cuya causa los delitos quedaban impunes, con el consiguiente desprestigio del estado eclesiástico y de los clérigos honestos que podían y debían gozar del privilegio clerical. Ordenaba que todos sus diocesanos vivieran honestamente y se les reconociera su privilegio y que los que vivieran deshonestamente, ejerciendo oficios viles y «cometiendo y perpetrando *delyctos graves y enormes* [subrayado nuestro]»[49], padecieran su condigna punición. La alusión a los oficios *viles*, elemento que no se encuentra en la bula, hace referencia a la pragmática de 1480, en que se manda no mezclarse en oficios prohibidos por derecho, que Manrique no especifica, deteniéndose más bien en el género de hábito y tonsura que los clérigos de corona no beneficiados, casados o célibes, debían llevar para gozar del privilegio clerical, refiriéndose, en general, a la obligación de guardar también «las otras cosas e calidades que el derecho común quiere»[50].

47 Apéndice documental III.

48 Íñigo Manrique de Lara y Quiñones (†1496), obispo de León (1484-1485) y de Córdoba (1485-1496), consejero real y oidor de la Chancillería de los Reyes, hijo de Pedro Manrique de Lara y de Isabel de Quiñones, era sobrino de su homónimo, el arzobispo de Sevilla (†1484), con quien algunos le han confundido, y tío del I Duque de Nájera, Pedro Manrique de Lara.

49 Declaración de los prelados del reino (1494-1495), Apéndice documental III.

Constituciones sinodales de Pamplona y su aplicación a Guipúzcoa (1499)

Las constituciones sinodales de Pamplona que aduce Vernet en su argumentación, son las del obispo Arnalt de Barbazán publicadas en los sínodos de 1346 y 1349 que se recogen e integran en las constituciones promulgadas, en 1499, por el vicario general, Juan de Monterde, en nombre y autoridad del cardenal de Santa Práxedes, Antoniotto Gentil Pallavicino, con el consentimiento del prior y cabildo y de todo el clero asistente al sínodo. Bachiller en Decretos, Juan de Monterde era clérigo de la Iglesia de Segorbe (sufragánea de Zaragoza) y familiar del cardenal, que lo nombró su vicario con título de procurador general (Roma, 2 de septiembre de 1498). Su primer cuidado fue la convocatoria del sínodo diocesano, pues el último había sido el de Estella de 1477, convocado por el obispo Alfonso Carrillo (1473-1491). El convocado por Monterde, se celebró en la cámara nueva de la catedral de Pamplona del 20 al 28 de abril de 1499. El 19 de mayo, por su mandato, el notario apostólico, Pedro de Eyçaguirre, teniente del rector de la iglesia de San Sebastián de Soreasu de la villa de Azpeitia, Don Juan de Çabala [Zabala], promulgaba durante la misa mayor, ante la clerecía y todo el pueblo, las constituciones generales del sínodo y las particulares para Guipúzcoa.[51]

Las constituciones de estos sínodos relativas a los clérigos nacían, como en otras partes y épocas, del abuso de un notable número de tonsurados y de clérigos de las cuatro órdenes menores, que se desdeñaban de llevar tonsura y de vestir el hábito clerical y, sin embargo, querían gozar del privilegio cuando lo necesitaban por razón de sus fechorías.

La constitución de Arnalt de Barbazán, de 1346, renovaba la de Arnalt de Puyana de 1315, sobre la tonsura y hábito de los tonsurados. Prohibía, bajo diversas penas, el uso de vestidos de color rojo, verde o a rayas y cáligas de color azafranado o ajedrezadas (a cuadros de dos colores) y mandaba que todos

50 Declaración de los prelados del reino (1494-1495), Apéndice documental III.

51 Publicación de las constituciones del sínodo de 1499 en la parroquia de Azpeitia, 19 mayo 1499, Sebastián Insausti (ed.) en: Scirptorium Victoriense 10/1963, p. 276-291, 282-283; Fontes doc., Constitutiones synodales pampilonenses, anno 1499 editae, Azpeitiae promulgantur, Azpeitiae, 19 maii 1499, p. 148-155; Apéndice documental V.

los clérigos de la diócesis, en especial los porcionistas y los otros beneficiados, llevaran la tonsura clerical congruente y no dejaran crecer la cabellera ni la barba, que debían cortar a tijera o hacérsela rasurar a navaja, a lo menos, cada tres semanas.[52]

En el sínodo de 1349, Barbazán, cumpliendo el mandato del concilio provincial cesaraugustano de 1342, aplicaba, a su propia diócesis, la constitución *De vita et honestate clericorum*[53] (que insertaba casi a la letra), sobre la reforma de vida de los clérigos y la evitación de las materias controvertidas que, con frecuencia, surgían entre los jueces eclesiásticos y seculares, referente al clericato de algunos clérigos delincuentes. Barbazán ordenaba que los clérigos de órdenes menores, casados o no, se comportasen, en público, como tales, llevando la tonsura y las vestiduras clericales decentes y absteniéndose de negocios seculares y de otras actividades impropias de su estado. Dentro de los tres meses siguientes a la publicación de la constitución, o si estaban fuera de la sede o de la diócesis de Pamplona, dentro del mes de su regreso, debían presentarse al oficial o a su lugarteniente, con los documentos de su clericato, para que anotase sus nombres en el libro que había mandado poner en la catedral pamplonesa, bajo fiel custodia, para registro de todos los clérigos de órdenes menores de la diócesis, casados y no casados, de manera que, en adelante, se comportaran, en público, como clérigos, llevando la tonsura y el vestido clerical. Por el contrario, los que no se inscribiesen o se comportasen como legos, dejando la tonsura y el vestido clerical y mezclándose en asuntos seculares nada conformes con su orden, no podrían reclamar el fuero eclesiástico, en caso de ser aprendidos por un juez seglar a causa de sus fechorías. El obispo aducía, como razón de su ordenanza, el efato jurídico que ya conocemos «cum frustra legis auxilium inuocet qui committit in legem».[54]

El concilio provincial de Zaragoza de 1342, en efecto, había tratado de evitar los conflictos de jurisdicción entre los

52 Constitutiones sinodales (n. 16), p. 452-453.

53 Constitutiones prouinciales prouinciae cesaraugustanae, Mil cccxLii, De uita et honestate clericorum, Apéndice documental IV, 4.1.

54 Constitutiones sinodales (n. 16), Constitutio eisudem [dni. Arnaldi de Barbazano], edita anno Domini m.ccc.xlix., p. 453 (Apéndice documental IV, 4.2.2).

jueces eclesiásticos y seglares que surgían por cuestiones tocantes al privilegio clerical con ocasión de las conductas delictivas de los minoristas. Para zanjar las disputas sobre el goce del privilegio de los tales, estableció la matriculación obligatoria de los clérigos de corona, el deber de llevar la tonsura y vestidos dignos y la prohibición de ejercer oficios y actividades no conformes con su profesión. En primer lugar, dentro de los tres meses a contar de la publicación del estatuto, debían personarse, con el documento de sus órdenes, ante el propio obispo, o su oficial, que debían matricularlos y advertirles, a cada uno en particular, que llevaran tonsura y hábito clerical congruentes; se abstuvieran de entrometerse en negocios seculares y otras actividades no dignas del clericato, como eran los oficios de verdugos, abaceros, taberneros, alguaciles de los tribunales seculares, la participación voluntaria en las guerras, excepto en legítima defensa de la propia persona o de la Iglesia; la práctica del comercio, por cuenta propia o ajena, o cualquier otro trabajo indecoroso. Los que, una vez advertidos, no abandonaran, dentro del mes, las actividades indicadas, no serían defendidos como clérigos. La constitución exhortaba a los obispos y demás prelados con jurisdicción eclesiástica a procurar que los clérigos delincuentes fueran castigados de manera, que, con el pretexto de una pena más leve, ninguno presumiera alegar su condición de clérigo.[55]

La constitución del sínodo iruñés de 1499 reiteraba la matriculación de los clérigos de corona y, en obediencia al concilio provincial zaragozano (1342), a cuyo capítulo *De vita et honestate clericorum* se remitía expresamente, ordenó que todos los clérigos de menores, tonsurados, casados y no casados, que quisieran gozar del privilegio, se personasen, con el documento de su clericato, al vicario general o al oficial de Pamplona o a su propio arcipreste, dentro de los tres meses a partir de la fecha de la promulgación. Los ausentes de la diócesis lo debían ejecutar dentro de los treinta días siguientes a la fecha de su regreso. El oficial o, en su caso, el arcipreste respectivo, antes de un mes, debían comunicar los nombres de los dichos clérigos, con la copia de las respectivas letras

55 Constitutiones prouinciales prouinciae cesaraugustanae, Mil cccxLii, De uita et honestate clericorum, Apéndice documental IV, 4.1.

de sus órdenes, al vicario general para que los matriculase e inscribiese en el registro del obispo o de sus secretarios. Finalmente, se hacía saber que los clérigos, cuyos nombres no constasen en los dichos registros, no serían reputados por clérigos ni los defendería la Iglesia, a no ser que demostrasen la excusa justificada de su falta de comparecencia.[56]

En cuanto a Guipúzcoa, las constituciones se publicaron en lengua castellana. Lo único que se añadía respecto de la matriculación de los clérigos de corona era el pago de un real por el trabajo y los gastos que se ocasionaran.[57]

Con estas notas aclaratorias, pasamos ahora a estudiar el desarrollo de las audiencias del 6 y 13 de marzo de 1515 celebradas en la curia episcopal de Pamplona.

Primera audiencia: 6 de marzo de 1515 (pieza II)

El 6 de marzo, el procurador Juan Pérez de Ubilla se personó, en Pamplona, ante el vicario general Juan Pablo Oliveri y el oficial Juan de Santa María, diputados, por autoridad apostólica, en dicha diócesis. Estuvieron presentes el notario, A. de Ollacarizqueta, y dos testigos, los honorables D. Yñigo de Eliçalde, rector de la Iglesia parroquial de Yragueta, y Martín de Enguí, notario del consistorio, vecinos y moradores de Pamplona.[58]

Como indicamos arriba, estos eran los documentos exhibidos, por Pérez de Ubilla, que hizo leer al notario en juicio:

1. Una copia de dos bulas del papa Alejandro VI, concedidas a los reyes Isabel y Fernando para sus reinos y señoríos, sobre el hábito y tonsura de los clérigos de primera corona, no beneficiados. (Apéndice documental II)
2. Declaración de los prelados de las Iglesias de los reinos de España y del vicario general de Pamplona para la provincia de Guipúzcoa, sobre dicho hábito y tonsura. (Apéndice documental III y V)
3. La pesquisa mandada hacer por el corregidor de Guipúzcoa contra Pero López y su hermano Íñigo de Loyola.[59]

56 Constitutio domini Antoniotti cardinalis, edita anno domini m.cccc.xcix, Constitutiones sinodales (n. 16), p. 454, Apéndice documental, IV, 4.2.3.

57 Declaración del vicario general de Pamplona para la provincia de Guipuzcoa, Apéndice documental V.

58 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 234-136, Documentum secundum, documentum tertium, Pampilone, 6 martii 1515.

4. Requerimiento, en nombre del corregidor, exigiendo el obedecimiento a las bulas y, como consecuencia, la declaración de nulidad de la carta monitoria y la remisión de Íñigo a la jurisdicción ordinaria del corregidor.[60]

Concluida la lectura de las bulas, la declaración de los prelados de los reinos de España y del vicario general de Pamplona para la provincia de Guipúzcoa, la pesquisa y el requerimiento, el vicario general, Oliveri, y el oficial del obispado, Santa María, pidieron una copia de dichos instrumentos para que, una vez en su poder y vistos, pudieran dar su respuesta y hacer lo que debieran en derecho. Pérez de Ubilla pasó al notario copias de los originales y, de acuerdo con las instrucciones del corregidor, pidió testimonio de todo lo actuado. Oliveri y Santa María mandaron al notario que no entregara a Ubilla el testimonio del auto que pedía, sin acompañarlo de la respuesta que darían en el término del derecho. Fueron testigos los citados Eliçalde y Enguí.

El requerimiento (pieza IV)

Este documento, al que Dalmases considera sin data, es precisamente el requerimiento que Ubilla hizo leer públicamente al notario en la audiencia del 6 de marzo 1515 y al que alude el auto con la frase: «el tenor del quoal dicho requerimiento es del tenor que se sigue.[61] Ante los R.dos señores etc.»[62]. Las palabras tachadas aquí «paresció y presente Johán Périz de Ubilla etc.»[63], forman parte del encabezamiento del requerimiento, que es como sigue:

«Ante los rreverendos señores don Juan Pablo Oliberio, vicario general, e don Juan de Santa María, oficial de Pamplona, paresció y presente Juan Péres de Ubilla en nombre y como procurador del señor doctor Juan Hernández de la Gama, corregidor de la noble y leal provincia de Guipúscoa por la rreina de España, nuestra señora.»[64]

59 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 236.
60 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 237-238.
61 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 237-238.
62 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 235.
63 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 246 nota a.
64 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 237.

Es la pieza clave del alegato del procurador Pérez de Ubilla en defensa de la jurisdicción del corregidor en la causa de Íñigo de Loyola. Toda su fuerza estribaba en la documentación presentada y leída en juicio. En nombre del corregidor, su procurador requería al vicario general Oliveri y al oficial del obispado, Santa María, por tres veces y cuantas veces fuera necesario en derecho, el obedecimiento de las dichas bulas y declaraciones y, en su virtud, a no admitir, bajo su jurisdicción a ningún lego [sic], casado o por casar, que dijese ser clérigo de corona, ni dar carta monitoria contra el corregidor ni contra ningún otro juez lego, sin que, primero, el presunto clérigo hubiese probado que, durante los cuatro meses anteriores a la comisión del delito, había traído, de continuo, la corona abierta y el hábito decente conforme a las dichas bulas y declaraciones. Ahora bien, el oficial Santa María había emitido recientemente una carta monitoria contra el corregidor, a pedimento de Iñigo de Loyola, «lego, syn que hisyese la dicha provança que por los dichos quatro meses antes aya traydo ábito y tonsura decente, conforme a las dichas bulas y declaración»[65]. Como consecuencia, Ubilla exigía dos cosas: la primera, la declaración de nulidad de la carta monitoria y, la segunda, que el vicario general y el oficial de Pamplona no trataran, con su injerencia, de impedir al corregidor el ejercicio de la justicia real de su Alteza en la causa de Íñigo de Loyola, porque era «público y notorio que sienpre ha traydo armas e capa avierta e cabello largo syn traer corona abierta»[66], por lo cual, pedía y requería, en la mejor forma de derecho, que se declarase su nulidad y que no se entremetieran en impedir al corregidor la justicia real de su Alteza ya que el dicho Íñigo de Loyola,

«non ha traydo ávito e tonsura decente; e los delictos que cometyó son calificados e muy henormes, por los haver cometydo él y Pero Lopes, su hermano, de noche, e de propósyto, e sobre habla e consejo avido sobre asechança, e alebosamente, segund paresce por esta pesquisa que le presento.»[67]

En consecuencia, Pérez de Ubilla les pedía y requería, en primer lugar, que dieran orden de prender a Pero López de

65 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 237.
66 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 237.
67 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 237-238.

Loyola, clérigo, y le impusiesen la pena condigna al dicho delito. En segundo lugar, que remitiesen a Íñigo de Loyola al corregidor para que le aplicase la pena que fallare por derecho, pues Íñigo era de su fuero y jurisdicción. Por último, hacía las protestaciones de rigor para que quedase a salvo el derecho de la justicia de su Alteza, protestando que, de no hacerlo, invocaba su derecho a querellarse ante quien correspondiese y a cobrar todas las costas y daños que se originasen. Para concluir, Pérez de Ubilla pidió el testimonio y rogó a los presentes que fueran testigos.

Intimación a Pérez de Ubilla del monitorio de inhibición contra el corregidor (pieza III)

El mismo día, en el juicio celebrado ante el oficial Juan de Santa María, a instancias de Íñigo de Loyola, clérigo, el notario Ollacarizqueta leyó la carta monitoria de inhibición contra el corregidor de la provincia de Guipúzcoa y, una vez leída, a instancia de Martín de Zabaldika, procurador de Íñigo, la consignó al procurador del dicho corregidor, Juan Pérez de Ubilla, el cual, como su procurador, en su nombre, dijo tener orden suya para alegar causas justas y razonables contra dicho monitorio.[68] Por consiguiente, no cabía su ejecución antes del plazo de diez días. En el ínterin, acordaba la cesación de cualquier proceso formado o por formar, por parte del dicho señor corregidor y de su procurador, contra dicho Íñigo y, en reciprocidad, juzgó deberse suspender, y suspendió el monitorio con todos sus efectos. Finalmente, Pérez de Ubilla, en virtud del poder recibido del corregidor, nombró procurador substituto a Miguel de Vernet y a todos los otros procuradores del consistorio de la curia episcopal de Pamplona, en presencia de Juan Paulo Oliveri[69] y de Juan de Bayona, clérigos moradores de dicha ciudad.

Segunda audiencia: 13 de marzo de 1515 (pieza V)

Una semana más tarde, el martes 13 de marzo, se tuvo la segunda vista en el tribunal diocesano con la comparecencia del procurador substituto, Miguel de Vernet, ante el oficial del obispo, Juan de Santa María y en presencia del procu-

68 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 236.

69 En el original, por error, Bautista, en lugar de Paulo.

rador de Íñigo, Martín de Zabaldika.[70] Esta audiencia es la fundamental pues, en ella, Vernet, en nombre del corregidor, desarrolló, en latín, en forma de derecho, las alegaciones contenidas en el requerimiento de Pérez de Ubilla. Ante todo, sentaba las premisas de su discurso probatorio sosteniendo que tanto la provisión emanada del oficial, Juan de Santa María, en relación con el conocimiento de los excesos y delitos de Íñigo de Loyola, vecino de la villa de Azpeitia de la provincia de Guipúzcoa, como el monitorio de inhibición intimado al corregidor, no debían surtir efecto alguno, sino, por el contrario, reputarse nulos, sin fuerza ni obligación, de ningún valor, subrepticio y obrepticio.

Su argumentación la armaba en función de la doble finalidad pretendida por el corregidor: probar la nulidad del monitorio de inhibición y censuras y exigir su revocación y, por consiguiente, la entrega de Íñigo a la justicia de su Alteza, que detentaba el doctor de la Gama como juez ordinario de toda aquella provincia. Vernet invocaba un principio básico de derecho: el delito debía juzgarse por el juez ordinario en el lugar en que había sido perpetrado y, en la eventualidad de que el reo hubiera huido a otra parte, debía ser remitido a dicho lugar, máxime si había precedido una requisitoria por parte del juez competente.

Este era el caso de Íñigo de Loyola: había delinquido y cometido y perpetrado varios y diversos delitos graves y enormes en aquella provincia, cuyo juez ordinario era el mencionado doctor de la Gama, por consiguiente, según derecho, la detención del reo, por el oficial, Juan de Santa María, había sido en perjuicio de la jurisdicción y mengua de la autoridad del corregidor. El procurador aportaba, en defensa de la jurisdicción de dicho corregidor y de la consiguiente impugnación del monitorio y de todo lo actuado por el oficial de Pamplona en la causa de Íñigo de Loyola, además de los instrumentos exhibidos por el procurador Pérez de Ubilla en la anterior audiencia de 6 de marzo,[71] otro documento, en lengua vulgar, que calificaba de *ley, constitución o estatuto* del mismo obispado, algo anterior al sínodo de 1499, publicada por el entonces vicario general y aprobada, confirmada y autorizada por los sucesivos vicarios generales, y la prag-

70 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 238-246.

71 Apéndice documental II, IV y V.

mática sanción de los Reyes Isabel y Fernando, en las cortes de Toledo (1480) mandando guardar el capítulo V de la congregación general de las Iglesias de León y Castilla (1478).[72]

Con el arsenal argumental que proporcionaba este corpus jurídico, Vernet fue exponiendo las razones probatorias de la jurisdicción del corregidor en la causa de Íñigo de Loyola y la sinrazón de su detención o arresto, en las cárceles episcopales de Pamplona, pues era inhábil para el goce del privilegio clerical que alegaba, so pretexto de una pretendida tonsura que no constaba que la tuviera; y dado que, en algún tiempo, la hubiese recibido, no podía ni debía gozar del privilegio, puesto que no cumplía los requisitos estatuidos para su goce, como eran la inscripción en el libro de matrícula y el haber llevado durante los últimos cuatro meses, previos a la comisión del delito del que se le acusaba, la tonsura abierta del tamaño prescrito y el hábito clerical congruente, pero, prescindiendo de otros motivos, en la ocasión presente, debía carecer absolutamente del privilegio del fuero, por las causas y razones que alegaba. Detenido en la ciudad de Pamplona o arrestado y encarcelado en las cárceles episcopales, debía ser remitido al corregidor, como a su juez ordinario, sin que obstara el alegato, por parte del reo, del privilegio clerical, pues ni lo había tenido ni lo tenía y, por tanto, expresamente se le negaba que lo tuviera, so pretexto de una tonsura. Aunque se averiguase haber sido ordenado, en un tiempo, de primera tonsura, de ningún modo podía ni debía dicho reo e imputado, detenido por el oficial, gozar de tal privilegio, por lo menos en aquella ocasión.

Bulas de Alejandro VI (1493, 1502)

En primer lugar, alegaba Vernet, como instrumento jurídico de primer orden por su mayor autoridad, las bulas de Alejandro VI, de 1493 y 1502, impetradas por los reyes Isabel y Fernando, contra los tonsurados delincuentes y facinerosos[73] facultándoles a proceder contra ellos, en el fuero civil,

72 Constitución de la congregación general que se fizo en seuilla contra la disolución de los clérigos de corona. El Rey y la Reyna en Toledo, año de M.CCCC.lxxx, en: Compilación de Leyes del Reyno de Alonso Díaz de Montalvo (n. 32), libro I, título III, Ley XVI, p. Xr-v, Apéndice documental, I.

73 Vernet cita a la letra el párrafo pertinente de la bula de 1493: «quod clerici, primam dumtaxat tonsuram habentes, non beneficiati, et facinerosi homines, in regnis et dominiis dictorum

cuando no llevaban tonsura ni hábito clerical decentes, de suerte que eran tenidos y reputados, por todos, como legos, pues, en realidad, vivían como tales.[74] Vernet exponía los requisitos exigidos, en la bula, para el goce del privilegio: haber llevado corona abierta y vestido clerical decentes, durante los cuatro meses previos a la comisión del delito y, en caso de incumplimiento, la autorización a los jueces seculares para proceder, libre y lícitamente, contra tales clérigos y a ejercer sobre ellos todas las acciones jurídicas competentes, inhibiendo taxativamente de la causa a los ordinarios del lugar y a cualquiera otra persona eclesiástica, de modo que no atentaran, directa ni indirectamente, contra lo ordenado en el estatuto, pues cualquiera tentativa sería vana y sin ningún valor. En contradicción a lo establecido en la bula, Íñigo de Loyola, al tiempo de sus fechorías y de mucho tiempo atrás, no sólo durante los cuatro meses previos a la comisión del delito del que se le acusaba, sino de uno y muchos años atrás, había andado ataviado a guisa de gente de armas, con el capuz abierto, la cabellera abundante y los cabellos largos hasta los hombros y no con tonsura, sino con armas e indumentaria nada conformes al decoro clerical.[75]

De este modo, era evidente que, en conformidad con el estatuto del papa Alejandro, el corregidor era y seguía siendo el juez ordinario, al que competía y correspondía el conocimiento, la reprensión, la escarmiento y la punición de Íñigo y no al oficial de Pamplona que se había entrometido indebidamente en la causa. Por tanto, cuanto había emprendido, actuado y provisto en ella era, por el mismo derecho, nulo, vano y sin ningún valor. De aquí, la importancia, señalada

catholicorum regum dellinquentes, si tempore perpetrati eorum dellicti et per quatuor mensses ante, in habitu et tonsura clericallibus decentibus non incesserint per iudicem secularem libere et licite capi, inquiri, distringi et punire possint.» (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 240-241). Dalmases edita la bula de 1502 (Fontes doc., Bullae [n. 19], 134-136), por la mayor cercanía temporal al proceso, pero, en el aparato crítico, señala las variantes de la primera.

74 Fontes doc., Bullae (n. 18), p. 134-136. Apéndice documental II.

75 «Et cum predictus Enecus de Layolla [sic], tempore dictorum excessuum ac criminum, et multo tempore ante, non sollum per quatuor mensses, ymo per annum et annos plures incesserit in habitu hominum armigerorum, cum caputio suo aperto, et capillis et crinibus largis sive longis, et non cum tonsura, sed potius cum armi, ac vestibus non ad clericatum ordinem decentibus, apparet quod iusta statutum dicti domini pape Alexandri, quod prefatus dominus Iohannes doctor de la Gama erat et est iudex ordinarius...» (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 241).

por Vernet, de la cláusula apostólica que invalidaba y anulaba todo acto realizado en el futuro, por lo que, el oficial no podía ser juez en la causa y debía remitirla al corregidor. En caso de no quererlo hacer, el procurador protestaba de nulidad, de agravio y de contrafuero.

***Constituciones sinodales de Pamplona* (1349, 1499)**

En segundo lugar, Vernet, aun considerando, como hipótesis, la posibilidad de la tonsura de Íñigo, alegaba las constituciones sinodales del obispado de Pamplona para reforzar la prueba de la nulidad del monitorio y de sus efectos, así como la incompetencia del oficial Santa María en la causa, por lo que ni debía entrometerse en ella ni podía ser su juez.[76] Aducía las constituciones de los sínodos de 1349, publicadas por Arnalt de Barbazán[77] y de 1499, del cardenal Antoniotto, promulgadas por su vicario Juan de Monterde.[78] Ambas reproducían, casi a la letra, la constitución *De vita et honestate clericorum*, del concilio provincial de Zaragoza de 1342,[79] a la que remitía expresamente el sínodo de 1499.

Como hemos expuesto, las constituciones establecían cuatro requisitos fundamentales para el goce del privilegio clerical por parte de los tonsurados delincuentes, no beneficiados:

1. Personarse, con las letras de ordenación, ante la autoridad eclesiástica competente.
2. Hacerse inscribir en el libro de registro del obispo o de sus secretarios, bajo pena de no ser reputados por clérigos ni ser defendidos por la Iglesia en el caso de no encontrarse su nombre escrito en dicho libro.
3. Comportarse como clérigos llevando, a partir de entonces y, tras la amonestación pertinente, tonsura y vestido clerical congruentes.
4. No ejercer oficios o actividades no conformes al orden clerical. Los clérigos de corona no beneficiados que no cum-

76 Apéndice documental IV.
77 Apéndice documental IV, 4.2.1, 4.2.2; El documento está muy destruido en esta parte, pero las palabras sueltas y las frases conservadas o son las mismas de la constitución de 1349, o similares.
78 Apéndice documental IV, 4.2.3.
79 Apéndice documental IV, 4.2.1.

plieran alguno de estos requisitos, serían tenidos por legos y no podrían invocar ni gozar del privilegio clerical.

Íñigo de Loyola era uno de éstos: en primer lugar porque, al tiempo de los excesos y crímenes perpetrados, y de mucho antes, no se comportaba como clérigo, ni llevaba tonsura ni endosaba el hábito clerical, por lo que no debía gozar del privilegio.[80] A mayor abundancia, el reo había vivido, como lego, durante muchos años y meses, sin tonsura ni hábito clerical, metido en negocios seglares nada conformes con su estado, de modo señalado su costumbre de ir armado de loriga, coselete, espada, dardos, ballestas y todo género de armas, convertido en militar, despojado de las insignias de la milicia celeste y ataviado con las galas de la milicia secular. Además, su nombre no se encontraba escrito en el libro citado, ni se había matriculado ni intentaba matricularse, por lo que resultaba evidente, según lo estatuido en el sínodo de 1499, que no era digno de que la santa madre iglesia lo anudara con sus lazos, ni que pudiera ni debiera gozar, en modo alguno, de ningún privilegio clerical, pues la ley le negaba aquel beneficio, ya que la misma ley podía tanto negar como conceder su beneficio a quien quisiera.[81] Por todo lo cual, el oficial, en virtud de lo legislado, no debía entrometerse en el conocimiento de las infracciones y delitos perpetrados y cometidos por el dicho Íñigo, sino que debía remitirlo al mencionado corregidor, como a su juez, con jurisdicción ordinaria, en razón del delito, para punir al reo, reprenderlo y corregirlo por tales delitos y fechorías. En el caso de que el oficial obrara de otra manera, el procurador protestaba de vicio, nulidad y vejamen.[82]

80 «Cum certo prefatus Enecus tempore dictorum excessuum et criminum perpetratorum et multo ante non se gereret in habitu clericall, nec detullerit tonsuram et vestes clericalles, apparet quod non debeat gaudere alliquo privillegio clericalli.» (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 242).

81 «Cum igitur preffatus Enecus de Layola [sic], reus, se gesserit pro laico per annos et menses plures, depositis tonsura et vestibus clericallibus, inmiscens insuper in negociis seculIaribus et minime ordini clericalli condescendentibus, et signanter consuevit incedere armatus lorica, toracibus, tellis, ballistis et omnibus alliis generibus armorum, effectus armiger, et depositis infullis cellestis millicie, induens sse infulla millicie secullaris. Et insuper etiam, quia non reperitur nomen eiusdem scriptum in libro predicto, nec est matricullatus nec curavit matricullari, apparet luce clarius quod non est dignus laqueys sancte matris ecllessie innodari, nec potest nec debet gaudere quoquomodo alliquo privillegio clericalli: lex enim denegat ei illud bene-

Constitución de Pamplona publicada y urgida por los vicarios generales (c.1495)

La ley, constitución, o estatuto, en lengua vulgar, que Vernet aducía y comentaba, en último lugar, trataba de los clérigos delincuentes de primera corona, no beneficiados, casados o por casar, y los requisitos para el goce del privilegio del orden clerical. Reiteraba lo estatuido en las constituciones sinodales anteriores sobre el comportamiento, en público, del clérigo, su inscripción en el libro-registro del obispo y sus secretarios, depositado en la catedral de Pamplona, su deber de llevar tonsura y vestidos clericales decentes y de abstenerse de mezclarse en negocios seculares y de otras actividades no conformes a su estado.[83]

Por estar destruido el documento, en su margen superior, como advertimos al comienzo, no consta ni el tiempo, ni la ocasión, ni el autor de la constitución, pero, por la estrecha semejanza con la carta-edicto del obispo de Córdoba, Íñigo Manrique (25 de noviembre de 1494) y la circunstancia de ser, en esa época, oficial del obispado el mencionado Juan de Santa María, bachiller en decretos, canónigo de la catedral de Santa María la Real de Pamplona y arcediano de Eguiarte,[84] podemos datarlo hacia 1495, durante la administración del cardenal Antoniotto. La ocasión fue, sin duda, la promulgación de la bula de Alejandro VI de 1493 concedida a los reyes de Castilla y Aragón, Isabel y Fernando, para sus reinos y señoríos, de los que buena parte de la Provincia de Guipúzcoa y algún territorio aragonés (arciprestazgo de Valdonsella) dependían de la jurisdicción eclesiástica de la sede de Pamplona, pues consta que, en ese año de 1495, los prelados del reino publicaron sus cartas respectivas, similares a la del obispo de Córdoba.[85]

ficum, cum ipsa lex posssit cuicumque denegare suum beneficium sicut et dare.» (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 242).

82 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 242-243.

83 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 243-245.

84 Gregorio Fernández Pérez, Historia de la Iglesia y obispos de Pamplona, real y eclesiástica del Reino de Navarra, tomo II, Madrid 1820, p. 174-175.

85 «Otras tales cartas como ésta dieron [...] otros muchos perlados del reyno cada vno para la suya [diócesis]. E fue publicada la dicha bulla, e las dichas declaraciones por auto publicamente en las cabecas de las dichas diocesis, como la dicha bulla e declaraciones lo disponen el año que passo, de mill e quatrocientos e noventa e cinco, en diversos días del dicho año». (Declaración de los prelados del reino [1494-1495], Apéndice documental III).

En cuanto al vicario general que gobernaba la diócesis por esa época, en lo espiritual y temporal, en nombre y autoridad del cardenal Antoniotto Pallavicino, se sucedieron varios: Pedro de Monterde, canónigo y tesorero de la Iglesia de Zaragoza y su co-vicario, el genovés Pantaleón Itálico (1492 a 1494?) y el sucesor de ambos, García de Urroz, rector de las iglesias de Turrillas e Iriberri en el arciprestazgo de Ibargoiti (1494?-1498) que parece el más probable, pero, en todo caso, antes del gobierno de Juan de Monterde (1498), pues fue el primero de los vicarios generales posteriores que la aprobaron, confirmaron y autorizaron.

Esta constitución, que conocemos por el comentario de Vernet, constituye el principal alegato y, prácticamente definitivo, contra el valor jurídico del monitorio de inhibición y la competencia del oficial de Pamplona para intimarlo y ser juez en la causa de Íñigo de Loyola.

La constitución, que había sido observada y seguía observándose inconcusamente, precavía sobre los excesos y crímenes de aquellos que, afirmando ser clérigos, invocaban el privilegio del fuero. Reiteraba las anteriores disposiciones sobre la tonsura, las vestiduras y la matriculación que, para evitar los fraudes de muchos de aquellos sedicentes clérigos, mandaba que, una vez matriculados, el secretario de turno, anotara, al dorso de las letras de ordenación, las órdenes clericales de cada uno, su clase y modalidad, año y día de la matriculación y nombre con que aparecía inscrito en el libro y folio correspondiente. Respecto de la tonsura, determinaba que los dichos clérigos la llevasen de la forma y manera que la corona fuera del tamaño de un doble navarro, vulgo tarja. El cabello no debía llevarse largo, sino sólo hasta la oreja, de manera que quedase, al descubierto, al menos, parte de ella, y pudieran verla todos.[86] El texto relativo a la vestimenta, la citaba en su lengua original:

«E la vestidura o hábito decente ssea, que traigan continuamente, exceptuando en los caminos, loba o manto o capuz, o tabardo, o gabardino cerrado o abierto, e tan larga que con

86 «In qua constitutione declaratur forma tonssure, videlicet, quod tonsura debeat esse et sit magnitudinis unius duple, vulgo tarja, et quod non defferant crines longos, scilicet, usque ad aurem dumtaxat, sic quod auris vel pars eius appareat et apparere videri possit ab hominibus.» (Fontes doc., Processus [n. 1], 243).

hum palmo e quatro dedos más pueda llegar al suello; e que la tal loba, o manto, o capuz, o tabardo, o gabardino, no ssea collorado, ni azul, ni verde, ni clar[o], ni amarillo, ni de otra collor deshonesta; e que no ssea brodado, reyado ni entretallado; ni traigan calças ni bonete collorado en público.»[87]

Como puede observarse, la constitución se asemejaba al edicto de Manrique sobre la tonsura y el vestido conformes a la decencia clerical, añadiendo otras prendas (capuz, tabardo y gabardino) no contempladas en el edicto cordobés que sólo menciona la loba o manto, quizás debido a diferencias climáticas de la región. Mandaba el obispo:

«... que no crien ni trayan los cabellos largos, mas de tal manera cercenados que se vea e parezca y pueda ser y parecer algo de las orejas: e que la vestidura e abito decente sea que trayan continuamente loba o manto tan largo que con vn palmo más pueda llegar a suelo: e que la tal loba o manto no sea colorado ni azul ni verde claro, ni amarillo, ni de otra color desonesta, e que no sea bordado, trepado, ni entretallado ...»[88]

La constitución concluía con un exhorto y encargo al oficial del obispado de Pamplona Juan de Santa María y a todos los vicarios y oficiales venideros, ordenándoles no admitir ni defender al clérigo, no beneficiado, que sin estar matriculado en el libro de registro del obispo de Pamplona, recurriera invocando el privilegio, a alguno de ellos, o se personase en la cárcel eclesiástica y pidiera monitorio de inhibición contra los jueces seculares.

«Y por las presentes exortamos y encargamos al dicho don Johán de Santa María, official, e qualesquiere otros officialles e vicarios generalles del dicho obispo, que al presente son o por tiempo serán en la dicha ciudad et obispado de Pamplona, que si dende en adelante alguno, llamándosse clérigo de corona, no stando scripto e matricullado en el dicho libro y registro, e no seyendo beneficiado, se fuere a la cárcel del di-

87 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 244.

88 Declaración de los prelados del reino (1494-1495), (Apéndice documental III).

cho sennyor obispo, y se presentare en ella, e oviere recurso a nos o al dicho official o quallesquiere otros officiales o vicarios generalles o sus tenientes, por gozar del dicho privillegio clerical espediere [sic por: e pidiere (?)][89] monitión, inhibitión contra la justicia e juezes seculares, que no ssea admitido ni defendido por la yglesia; y que el oficial ni otro ninguno no ayan --- de su --- spatio de tres [meses] --- cometiesse el tal dellicto del que fue acusado e p[roc]esado, por cuya causa pidiere la dicha [moni]tión e inhibición.»[90]

Formulación parecida al texto de Manrique tocante a la cláusula inhibitoria de Alejandro VI, prohibiendo a los ordinarios del lugar y a otras personas eclesiásticas, atentar contra lo mandado y declarando, desde ese instante, nulo y sin valor, cualquier acto realizado, en su contra, a sabiendas o por ignorancia.

«... e por la presente mandamos en virtud de obediencia a vos los dichos nuestros prouisor e officiales e vicarios generales que al presente soys e de aqui adelante fueredes en la dicha nuestra yglesia e obispado, que si alguno llamándose clérigo de corona e no fuere beneficiado se fuere a la dicha nuestra cárcel, o se presentare en ella, o oviere recurso a vos por gozar del dicho preuillegio clerical, e pidiere ynibición contra la justicia seglar, que no sea admitido: ni alguno de vosotros dé ynibitoria fasta que primeramente prueue aver traydo la corona abierta e ábito de suso contenido por espacio de quatro meses antes que cometiesse el delicto de que fue acusado, o infamado por cuya causa pidiere la dicha ynibitoria».[91]

Todo lo dicho tocaba tres puntos: primero el tipo de tonsura y vestido, su modo y circunstancia; segundo, la matriculación; y, tercero, la índole de los jueces competentes y su resolución en caso de incumplimiento. En cuanto a los dos primeros

89 Parece evidente error, del documento, en sí, o de los editores, pues el reo no puede expedir el monitorio, sino el oficial a favor del reo. La semejanza con el texto del edicto de Manrique («e pidiere ynibición contra la justicia seglar») lo confirmaría.

90 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 244, véase también la declaración de los prelados del reino (1495-1495), Apéndice documental III.

91 Declaración de los prelados del reino (1494-1495), Apéndice documental III.

puntos, constaba, con certeza, que Íñigo nunca había llevado la tonsura de la forma y tamaño prescritos, sino, por el contrario, usaba abundante cabellera, con los cabellos largos hasta los hombros, vestimenta ajedrezada a doble color, birrete colorado, espada y otras armas, cuyo atuendo, contrario a la constitución, lo había llevado siempre y lo llevaba en el día.[92] De este hecho, se infería el punto tercero: la evidente incompetencia del oficial para actuar en la causa de Íñigo y la consiguiente nulidad del monitorio de inhibición concedido por el oficial y de todo lo actuado hasta el momento, puesto que no había observado la forma ni la sustancia de la ley, contra las normas sabidas de derecho. En primer lugar, no había evacuado la probanza acerca de la tonsura y vestido portados por el reo y las circunstancias requeridas por la constitución y, segundo, había actuado contra la expresa prohibición de no conceder ningún monitorio inhibitorio sin haber precedido dicha probanza. Por consiguiente, todo lo actuado por el oficial, en la causa de Íñigo de Loyola, y lo que hiciera en lo porvenir era, por el mismo derecho, nulo, inválido y vano y, por lo mismo, debía cumplir lo provisto por la constitución: la entrega del reo al corregidor como a su juez ordinario, lo que era notorio y manifiesto.

Real pragmática de Isabel y Fernando (1480) y declaración del obispo de Córdoba (1494)

En tercer lugar y último, Vernet alegaba, como prueba y resumen de cuanto había argumentado, en su alegato para negar a Íñigo de Loyola el derecho al privilegio clerical, la pragmática sanción de los reyes Fernando e Isabel en las

92 «... certum est quod praedictus Enecus numquam detulit tonsuram forma et modo quibus supra, ymo crines et capillos largos et longos usque ad humeros inclusive. Item vestes etiam bipartiti coloris scacatas, birretum coloratum, ac ensem et alia arma, sicque omnino vestes dicte constitutioni contrarias detulit et hodie defert.» (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 244-245). Prohibición relativa a la vestidura bicolor ajedrezada (a cuadros de dos colores), no aparece en la parte conservada del documento, pero se haría esa referencia en la parte destruida. El vestido a doble color se vedaba, en el concilio legatino de Palencia de 1388 y en el provincial toledano de 1473 que lo citaba reiterando su prohibición. En cuanto a las cáligas de color azafrán, o a cuadros («nec deferant caligas croceas vel scacatas» [Constitutiones sinodales diócesis pampilonensis, Apéndice documental 4.2.1]), se especifica en la constitución de Puyana de 1315, reiterada por Barbazán en 1349, véase Apéndice documental IV, 4.2.2.

Cortes de Toledo y la carta-edicto del obispo declarando la bula *Romanum decet pontíficem* (1493). Ambos documentos, ligados entre sí, disponían lo mismo que los precedentes estatutos, ordenaciones, leyes y constituciones que había alegado el procurador, esto es, que los clérigos, no beneficiados, casados o por casar, que quisieran gozar del privilegio clerical debían llevar la tonsura del tamaño prescrito (en el caso de la carta-edicto, el sello de plomo que solía pender de las letras apostólicas) y no menor, y usar las vestiduras declaradas en dicha carta y en la constitución o estatuto del vicario de Pamplona, que acababa de comentar. Finalmente, Vernet alegaba la cláusula anulatoria de la pragmática real que invalidaba, *ipso iure*, el acto contrario a lo ordenado.

Una vez concluidas las alegaciones de derecho, Vernet llamaba, de nuevo, la atención sobre la persona del reo, censurando su porte aseglarado y su irregular modo de vida: Íñigo acostumbraba llevar exuberante cabellera bien nutrida, sin tonsura alguna, por lo menos del tamaño prescrito, su modo de vestir era indecoroso («inhoneste») y su habitual género de vida, aún peor («deterius»), por consiguiente, no debía gozar de ningún privilegio clerical, pues no era digno del auxilio de la ley quien la conculcaba.[93] Por consiguiente, de acuerdo con la declaración del obispo Manrique, Íñigo debía ser tenido y reputado por mero lego, como si nunca hubiera sido ordenado de menores y, como tal, remitido al doctor Juan Hernández de la Gama, corregidor de la provincia de Guipúzcoa y juez ordinario en su causa, para punirlo, castigarlo y corregirlo,[94] según mandaban las bulas *Romanum decet pontificem.*[95]

93 «Cum igitur preffatus Enecus coman nutritam et largam consueverit portare, tonssuram vero minime, saltem magnitudinis predicte, et in vestibus suis sse habuerit inhoneste, ac etiam in moribus vite sue deterius, apparet quod non debet alliquo modo alliquo privillegio clericalli gaudere: non enim est dignus auxilio legis ex [eo quod] ipse fecit contra legem ...». (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 245-246).

94 El papel está destruido y, detrás de la última frase citada en nota anterior, «contra legem», siguen, en tres o cuatro líneas, palabras y frases sueltas: «nullo [---] debere gaudere [---] quo [---] em [---] tanquam merum laycum seu s [---] pro talli [---] et re [---] haberi et re[pu]tari puniendum, infligendum et castiganduum, ad dictum dominum Iohannem Ferdinadi doctorem de la Gama, correctorem predicte provincie, iudicemque ordinarium in huiusmodi causa.» (Fontes doc., Processus [n. 1], p. 246.), que se puede completar, en alguno de sus puntos, con el texto de Manrique al que se alude, y resaltamos en cursiva: «e assi passados los dichos quatro meses, si no traxeren dende en adelante la corona assí abierta del dicho tama-

Conclusiones de la defensa del corregidor

En las conclusiones, Vernet solicitaba a la autoridad judicial eclesiástica de Pamplona, en virtud de la legislación aportada y glosada, por una parte, la prisión de Pero López, capellán, y su condena a las penas condignas a su delito y, por otra, la remisión de Íñigo al corregidor como a su juez ordinario y, además, la condena de ambos hermanos al pago de las costas del juicio. De resolver lo contrario, Vernet protestaba de vicio y nulidad del proceso, de las costas y de apelación. El procurador de Íñigo, Martín Zabaldika, pidió copia de todo y, por la defensa del corregidor, a instancia de Vernet, el vicario general de Pamplona Oliveri suspendió el monitorio de inhibición y las censuras fulminadas contra su persona, en tanto que respondía la parte contraria.

El documento, en la parte que le toca, está, pues, completo ya que se trata del testimonio notarial de los autos de las audiencias de 6 y 13 de marzo de 1515, donde intervienen el acusado (corregidor) y su defensa (Pérez de Ubilla y Vernet), el provisor, o juez apostólico (el oficial Juan de Santa María), el procurador de la acusación (Martín de Zabaldika), los testigos del proceso (Íñigo de Eliçalde y Martín de Enguí) los notarios (A. de Ollazquieta y Sancho de Urçayaga) y la sentencia favorable al corregidor (suspensión del monitorio), siquiera fuera provisoria, a la espera de la réplica del procurador de Íñigo de Loyola, Zabaldika. De haberse presentado ésta hubiera supuesto nuevas vistas en juicio y la sentencia definitiva respecto de la entrega del reo a la justicia ordinaria de Su Alteza que, de ser contraria al corregidor, hubiera llevado a la apelación al tribunal metropolitano de Zaragoza y, en última instancia, a su Santidad.

ño, e cabello cortado, e las vestiduras decentes de la forma que de suso avemos declarado que deuen traher: declaramos que los que assí no lo fizieren, no deuen gozar ni gozen del preuilegio clerical, e sean avidos por omes mere legos, assi como si nunca fueran ordenados, ...» (Declaración de los prelados del reino [1494-1495], Apéndice documental III).

95 «[...] per iudicem secularem libere et licite capi, inquiri, distringi, et punire possint, districtius inhibentes locorum ordinarijs: et alijs quibuscunque personis ecclesiasticis, ne contra statutum et ordinacionem huiusmodi: quouis modo directe vel indirecte venire presumant: ac decernentes ex nunc irritum et inane; si secus super his a quoquam quauis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari.» (Romanum decet Ponteficem, 17 de julio de 1493, Apéndice documental II.1).

La pesquisa: las Ordenanzas de Guipúzcoa

No se ha encontrado la pesquisa mandada hacer por el corregidor de Guipúzcoa, el Doctor de la Gama, sobre el delito de Pedro López y su hermano Íñigo de Loyola, ni la réplica del procurador de Íñigo, Martín de Zabaldika, a la resolución del oficial de Pamplona, Juan de Santa María, de suspender el monitorio y censuras fulminadas contra dicho corregidor, ni consta de la sentencia sobre el caso de que se les acusaba, si es que la hubo, por lo que tampoco consta si se remitió a Íñigo a la justicia de su Alteza. Lo que sí aparece claro, por las alusiones del procurador Pérez de Ubilla, es el tipo de delito que se les imputaba a ambos hermanos: un acto de violencia premeditada para herir o matar. Íñigo, a fuer de tonsurado, pertenecía a ese mundo clerical, en muchos casos forzado, y formaba parte de la pléyade de tonsurados sin oficio ni beneficio que, tal como los describe la bula de Alejandro VI, no vivían de acuerdo con su primer destino al servicio de la Iglesia, aunque se escudaban con el privilegio del fuero cuando lo necesitaban. Rehuían llevar tonsura y vestir el hábito clerical decentes y eran tenidos y reputados, por todos, como meros legos. Vivían mundanamente y no se avergonzaban de cometer, a diario, crímenes enormes, delitos y fechorías.[96] Este era el caso de Íñigo, en unión de su hermano sacerdote como se ha visto y repetimos ahora: la comisión de *cierto eceso* cometido y perpetrado el martes de carnaval [pieza II].[97] El término *eceso* en sentido de *delito*, abarca un amplio espectro, desde una simple infracción culpable de la norma a toda clase de abusos, atropellos, torpezas, tropelías, desórdenes, violencias, etc. En la causa de Íñigo, la figura jurídica del *exceso* que se imputaba a ambos hermanos y que originó la pesquisa presentada ante el tribunal eclesiástico de Pamplona, el 6 de marzo de 1515, exigiendo su entrega al fuero Real, se describía en la frase del procurador, Juan Perez de Ubilla: «... e los delictos que cometió son calificados e muy henormes, por los haver cometydo él y Pero Lopes, su hermano, de noche, e de propósyto, e sobre habla e consejo avido sobre asechança, e alevosamente, ...»[98] [pieza IV], que el procura-

96 «... varia et enormia crimina excessus et delicta quottidie perpetrare non verentur.» (Romanum decet Pontificem, 17 de julio de1493, Apéndice documental II.1).

97 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 235.

dor sustituto Miguel de Vernet vertía como «... dellicta varia et diversa ac enormia ...»[99] [pieza V] que no hace más que repetir, en sustancia, la expresión *varia enormia crimina*, de la bula del papa Alejandro, de 1493, referida a los excesos y delitos perpetrados, a diario, por los tonsurados, demasiado confiados en la clemencia de la disciplina eclesiástica. Lo mismo se diga de las expresiones de los concilios nacionales o provinciales que hemos comentado o del edicto del obispo de Córdoba Íñigo Manrique urgiendo poner freno a los delitos cometidos por los mencionados clérigos, escudados en el privilegio: «... e aquellos que con esfuerço de su clericato, biuen desonestamente, mezclándose en ejercicios viles, e cometiendo y perpetrando delyctos graues e enormes ayan su condigna punición ...».[100]

En cuanto a los términos, *inhoneste* y *enormis*, habría que entenderlos en el sentido en que los emplean, por ejemplo, los prelados de la Congregación tenida en Sevilla, en la frase *ynormidad* e *ynhonesto* beuir, referida a los clérigos delincuentes que no llevaban tonsura ni vestido clerical y ejercían oficios vedados. *Enormis* equivale a *cosa o acción irregular*, esto es, *abnormis, fuera de regla* de donde *enorme*, en este contexto, vale como *torpe, perverso, depravado en las costumbres y obligaciones del propio estado*, es decir, contrario a la norma o regla del clericato que, dada su profesión, desdice aún más y supera, en importancia y trascendencia, el mismo hecho en un secular. Aunque casi un siglo más tarde, pero basado en semejante legislación, con algunas variantes circunstanciales, el jurista Juan de Hevia Bolaños, en su *Curia Philipica* (1603), comentando este supuesto jurídico, ejemplariza los delitos enormes:

«El clérigo, que por espacio de un año o más, hubiere dexado el Hábito, y Tonsura clerical, y anduviese cometiendo delitos enormes, como homicidios, hurtos, sacrilegios, adulterios, testimonios, violencias públicas y se mezclase en otras torpezas detestables, puede el juez prenderle, proceder contra él y castigarle en la pena del delito, como lego, aunque sea de

98 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 238.

99 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 240.

100 Declaración de los prelados del Reino (1494-1495), Apéndice documental III.

muerte, sin actual degradación ni entrega que de él la haga el [juez] eclesiástico.»[101]

En cuanto a la última cláusula, el autor admite que otros juristas, que cita, disentían de su opinión relativa a la pena de muerte, sin degradación ni entrega previa del juez eclesiástico al secular.

Respecto de las violencias cometidas por los clérigos, de que se hará eco la bula de Alejandro VI, una de las cuestiones que los reyes propusieron a los prelados para debatirla en la Congregación general de las Iglesias de Castilla y León, celebrada en Sevilla, fue que no gozaran de la inmunidad eclesiástica «los [clérigos] que mataren por ynçidias»[102], esto es, por asechanzas, pues estas muertes originaban muchos escándalos y divisiones en los pueblos y, en particular, entre las justicias eclesiásticas y seglares.

Este era precisamente el delito que se imputaba a los hermanos Loyola, aunque no se hubiera seguido muerte: acechanzas premeditadas, de mutuo acuerdo, contra personas, con nocturnidad y alevosía. Tal como describía Pérez de Ubilla, el delito con sus circunstancias agravantes «de noche, e de propósyto, e sobre habla e consejo avido sobre asechança, e alebosamente, ...»[103] estaba tipificado en los Cuadernos de Ordenanzas de Guipúzcoa, que, en la Recopilación, formaban los capítulos II y III, del título 35 que llevaba por título *De las , treguas, asechanzas y desafíos*. El epígrafe del capítulo III rezaba: *De la pena del que anduviere aguardando á otro con asechanzas, aunque no le hiera, ni mate*. Su tenor, cuya cláusula clave, para nuestro argumento, se resalta en cursiva, era el siguiente:

«III. Ordenamos, y mandamos, que si alguno anduviere aguardando, á alguno en algunos Lugares ó Lugar para lo ferir, ó matar *sobre asechanza, ó sobre fabla, ó consejo fecho*, que aunque non lo fiera, ni mate, por el tal atrevimiento, que face; que jazga seis meses en la cadena en la Villa mas cercana dó esto acaeciere.»[104]

101 Juan de Hevia Bolaños, Curia Philipica, Madrid 1797, p. 190. (1. edición 1603).

102 Concilios españoles (n. 29), p. 219-220.

103 Fontes doc., Processus (n. 1), p. 238.

La razón de esta ordenanza se explicaba en el imediatamente anterior capítulo II de este mismo título, cuyo epígrafe era: *De la pena del que hiriere á otro, sobre asechanzas, y de caso pensado.* En cursiva, los términos que ilustran nuestra materia:

«II. Procurándose con el rigor de las penas escusar la fealdad de los delitos, que cometen los hombres con *asechanzas, y sobre caso pensado,* de suerte, que no pueden tener seguridad los que viven en esta Provincia, por ser montuosa, y acomodada para semejantes *alevosías,* si no se procurara poner en ello el remedio conveniente con el castigo de los que en grave ofensa de Dios, y del proximo, se avandonan á perpetrar tan iniquos maleficios. Ordenamos, y mandamos, que qualquiera, que á otro firiere sobre *asechanza, o sobre fabla, ó consejo havido,* que muera por ello.»[105]

Estas Ordenanzas habían sido confirmadas por Enrique III, en Ávila, a 23 de Marzo de 1397 y, por Juan II, en Arévalo, a 23 de Abril de 1453.
Vernet, comentando la razón expuesta por los reyes Fernando e Isabel para suplicar las bulas del papa Alejandro – su deseo de mantener la paz y tranquilidad de sus estados – aludía precisamente a la mayor incidencia de estas violencias en la Provincia de Guipúzcoa, perpetradas por gente malvada y escandalosa so pretexto de su tonsura.[106] En conformidad con la ordenanza citada (III), la pena correspondiente al delito de Iñigo hubiera sido seis meses de prisión, con cadena, en la cárcel de Azpeitia.

104 Nueva Recopilación de los Fueros Privilegios, buenos usos y costumbres, leyes y órdenes de la M.N.Y M.L. Provincia de Guipúzcoa. Reimpresa en Tolosa en la imprenta de la misma Provincia, por Andrés Gorosabel año 1867 (reimpresión de la de esta misma villa, por Bernardo de Ugarte, 1697), p. 307, cols. 1-2. Las ordenanzas citadas estaban en los Quadernos de Ordenanzas, Leyes 3 y 4. Arm. 1. Cax. A, Leg. 3., num. 1 y 2.

105 Nueva Recoplación (n. 104).

106 «— noster rex Ferdinandus ac regina [Elisabetha], reges totius Hispanie, cupientes pacem et tranquillitatem suorum subditorum, et vollentes obviare et occurrere occasioni [delin] quendi quorumdam mallevollorum et scandallosorum, qui, pretextu prime tonsure, audaces [ad] quevis perpretandum in eorum regnis, et signanter in predicta provincia Guipuzcue, redderentur. [...]» (Fontes doc., Processus [n. 1], p, 240).

In moribus vite sue deterius (en su vida moral era aún peor)

La figura jurídica del delito que acabamos de explicar y que originó la pesquisa presentada ante el tribunal eclesiástico de Pamplona, el 6 de marzo de 1515, exigiendo la entrega de Íñigo de Loyola al fuero seglar – la violencia en un tonsurado que ni llevaba corona abierta ni vestía ni vivía como tal – no agotaba otras acusaciones más genéricas condensadas en la cláusula *in moribus vite sue deterius*, con las que Miguel de Vernet concluía su argumentación en defensa de la jurisdicción del corregidor en la causa de Íñigo de Loyola, por no corresponderle el derecho al goce del fuero eclesiástico. La cláusula apunta a una conducta habitual moralmente censurable, un comportamiento que, años adelante, confesaría el propio Íñigo, convertido en el Padre Mtro. Ignacio, en sus confidencias a sus más estrechos colaboradores que éstos transmitirían, en sustancia, a la posteridad. Su compañero, el P. Mtro. Diego Laínez[107], en 1547, en su información, solicitada por el P. Juan Alfonso de Polanco[108], secretario del P. Ignacio, al tiempo que alababa sus cualidades naturales, aludía también a sus inclinaciones reprochables, en particular, su propensión a las armas: «quanto a la natura – decía – era, aun en el mundo, ingenioso y prudente, y animoso y ardiente y inclinado a armas y a otras travesuras»[109], es decir, a otros desmanes y fechorías dignos de reprensión y castigo. Por su parte Polanco, en 1548, achacaba el proceder reprobable del joven Íñigo a su educación y empleos: primero como paje en la corte y, luego, como gentilhombre del duque de Nájera y soldado, «hasta los 26 años, quando hizo mutación en su vida». Su educación la juzgaba «más conforme al espíritu del mundo que al de Dios» y explicitaba las «otras travesuras» de que hablaba Lainez: «aunque era aficionado a la fe – señalaba Polanco – no vivía nada conforme a ella, ni se guardaba de pecados, antes era especialmente travieso

107 Diego Laínez, * 1512 Almazán (España), uno de los primeros compaños, † 19. I. 1565 (DHCJ II, p. 1601).

108 Juan Alfonso de Polanco, * 24. XII. 1517 Burgos, S.J. 1541 Roma, † 20. XII. 1576 Roma (DHCJ IV, p. 3168).

109 Fontes narr. I, Epistola Patris Lainez de P. Ignatio, Bononia, 16 junio 1547, p. 54-145, 70-72.

en juegos y en cosas de mujeres y en revueltas y cosas de armas; pero esto era por vicio de costumbre.»[110]

Esta escueta presentación del proceder del joven Íñigo, jugador, mujeriego y pendenciero, el P. Luis Gonçalves da Câmara[111], siete años después, en 1555, la resumiría en la expresión «travesuras de mancebo», las mismas que el Padre Ignacio, en su vejez, le refirió «clara y distintamente, con todas sus circunstancias»,[112] pero cuyos detalles omitió, en su escrito, pues la finalidad pretendida por el P. Jerónimo Nadal[113] y otros padres de la casa del Gesù, de Roma, había sido que el P. Ignacio les expusiera el modo con que Dios le había guiado desde el principio de su conversión, para que pudiese servirles de testamento y enseñanza paterna. Câmara sintetizó su vida anterior a su conversión en una frase «Hasta los 26 años de su edad fue hombre dado a las vanidades del mundo, y principalmente se deleitaba en exercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra»[114] y, asentado este preámbulo, prosiguió con la narración de la herida de Pamplona, que fue precisamente el *principio de su conversión,* como recordaba expresamente Nadal. Se lo habían pedido, durante dos años, a ejemplo de los avisos que legaron los fundadores a sus seguidores sobre el modo con que el Señor los guió hasta la fundación, entre otros el testamento de S. Francisco que comenzaba «Cum in peccatis essem». El P. Ignacio, después de ordenar que se ofrecieran misas por esa intención, «... llamó al P.e Luis Gonçález, y una

110 Fontes narr. I, Summarium Hispanum de origine et progressu Societatis Iesu auctore P. Ioanne de Polanco, p. 146-256, 153-154. En su versión latina bastante posterior (1574), Polanco definiría su vida juvenil: «como la corriente de los jóvenes cortesanos apasionados por los ejercicios de la milicia, demasiado libres en amores de mujeres, juegos y desafíos por lances de honor» Chronicon I, p. 10 (tradución del autor).

111 Luis Gonçalves da Câmara, * c. 1519 Isla de Madeira (Portugal), S.J. 27, IV. 1545 Coímbra, † 15. III. 1575 Lisboa (DHCJ I, p. 608).

112 Fontes narr. I, Acta Patris Ignatii scripta a P. Lud. Gonzalez de Camara, p. 353-507, 358.

113 Jerónimo Nadal, * 1. VIII. 1507 Palma de Mallorca, S.J. 29. XI. 1545 Roma, † 3. IV. 1580 Roma (DHCJ III, p. 2793).

114 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 364. Sobre el cómputo de los 26 años de edad: Fontes narr. I, p. 14*-24*. Esta era finalidad del relato: «ut nobis vellet exponere, quemadmodum ab initio suae conversionis illum Dominus gubernasset, ut nobis illa expositio esse posset loco testamenti, et paternae institutionis». Fontes narr. I, Acta (n. 112), Praefatio Patris Natalis in Acta Pris. Ignatii, p. 356-357. Para la integridad del texto: Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 330-331.

hora al día le confería lo que avía passado por él después que se convirtió a Dios nuestro Señor hasta el año de 43 ...»[115]

Respecto de los tres tipos de excesos habituales en Íñigo, enumerados por Polanco (juegos, mujeres y violencias públicas), en cuanto a los *juegos*: estaban prohibidos a los clérigos los juegos considerados propios de tahúres como los de azar (dados, naipes, tabas, etc.) u otros arriesgando dinero, sobre todo en casas de juego (*tablero público*) o en el recinto de la iglesia y cementerio, pues además de exponerse a perder el patrimonio propio o de la iglesia, con frecuencia degeneraban en riñas, homicidios, blasfemias contra Dios y los santos y otras ofensas abominables.[116] El término *travieso en el juego*, además del aspecto de vicio, denota sagacidad, destreza y maña en su ejecución. A este propósito se podría explicar el hecho que Ribadeneira atribuye poco menos que a milagro por su finalidad apostólica: haber ganado Íñigo a los trucos, todas las manos, a un doctor parisino, sin saberlo jugar, pero no se excluye que pudiera haber observado su técnica y maña mientras jugaba el doctor las suyas.[117]

En las *cosas de mujeres*, consta que fue *combatido y vencido de la carne*, lo que incluye el posible adulterio, uno de los delitos *enormes* señalados por Hevia Bolaños en su *Curia Philipica*. Después de su cambio de vida, «tenía más miedo de ser vencido en lo que toca a la castidad que en otras cosas» por cuya razón, en el camino a Montserrat, «hizo en el camino voto della [castidad], y éste a Ntra. Sra. a la cual tenía especial devoción.» Desde entonces, según afirma Polanco, recibió del Señor «... el don de la castidad, y, según se ve,

115 Fontes narr. II, P. Hieronymi Nadal, Adhortationes Complutenses 1561, p. 182-184. Nadal proseguía exponiendo la vida de Ignacio comenzando por Pamplona.

116 El sínodo de Pamplona de 1346, convocado por Barbezán, dio un decreto sobre esta cuestión, que se urgió en el de 1459, convocado, durante la administración del cardenal Bessarión (1458-1462), por su vicario Juan de Michaelis. Constitutiones domini Bissarionis cardinalis, edite anno Domini m.cccc.lix,; Constitutio domini Arnaldi de Barbazano, edita anno Domini m.ccc.liiii., en: Constitutiones sinodales (n. 16), p. XXr., XXVIIv-XXVIIIr.

117 Fontes narr. IV, Vita Ignatii Loyolae auctore Petro de Ribadeneyra, p. 875. Su hermano Juan Pérez de Loyola también parece que era buen jugador, pues en su testamento se reconoce deudor del barbero de su nao (en el sentido más bien, de «cirujano» [chirurgus], que no de «tonsor», como interpreta Dalmases) y de otras personas, a lo ganado en los escaques (ajedrez) o en cualquier otro juego. (Fontes doc., Testamentum Ioannis Perez de Loyola Sancti Ignatii fratris natu maioris, Neapoli, 21 inuii 1496, p. 144).

118 Fontes narr. I, Summarium Hispanum (n. 110), p. 158.

de muchos quilates.»[118] El mismo Ignacio confiesa implícitamente su inclinación a la lujuria y su curación de este vicio, relacionándola con la visión de la imagen de Ntra. Sra. con el Niño Jesús, ocurrida durante su convalecencia en Loyola. Gonçalves de Câmara, refiriendo esa experiencia, anota: «recibió [el peregrino] consolación muy excesiva, y quedó con tanto asco de toda la vida pasada, y especialmente de cosas de carne, que le parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas ...», de modo que «nunca más tuvo ni un mínimo consenso en cosas de carne ...»[119]

Las consecuencias de su derrota en *cosas de carne* no constan, pero aunque no se pudiera descartar, a priori, una posible paternidad, hasta ahora no se ha probado, pues el caso de *María de Villarreal*, también llamada de Loyola, aducido por el P. Luis Fernández Martín[120], como hipótesis, en un escrito privado que no quería que saliera al público hasta tener pruebas más concluyentes, era una dama de la hija del duque, de la familia Villarreal de Loyola, una de las ramas de este apellido residentes en la Rioja, avecindada en Navarrete.[121]

Por otra parte, por los documentos de la familia Loyola, se conocen los hijos ilegítimos de su padre y de varios de sus hermanos, entre ellos, los de su cómplice de *travesuras en cosas de armas*, el rector de San Sebastián de Soreasu, Pero López de Oñaz que tuvo, al menos, un hijo y una hija Beltrancho y Potenciana de Loyola.[122]

Respecto de la participación de Íñigo en *revueltas y cosas de armas*, los testimonios de Ubilla y Vernet, basados en la pesquisa, apuntan, como se ha visto, hacia un hecho delictivo de este género, presentando a Íñigo como individuo fatuo y provocador, resaltando su vanidad y su carácter belicoso

119 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 374-376.

120 Luis Fernández Martín, * 2. VII. 1908, S.J. 25. VII. 1923, † 12. VIII. 2003 (AHSI 75/2006, p. 326).

121 José Martínez de Toda, María Villarreal de Loyola. ¿Presunta hija de Íñigo de Loyola? (Los Loyola de la Rioja del s. XVI), en: AHSI 75/2006, p. 325-360. Contra la expresa voluntad del P. Fernández y contra toda ética profesional se publicó, utilizando su nombre y, como hecho cierto, una columna en la prensa diaria sobre la *hija de San Ignacio*.

122 Fontes doc., Genealogia, p. 786-787. Según el P. Francisco Javier Cros, tuvo dos más, uno de ellos llamado Martino. Tacchi-Venturi, Storia (n. 5), p. 8.

manifestado en su porte exterior ajeno a la condición de clérigo, abundante cabellera bien nutrida, vistosa indumentaria y alarde de armas.

Ambos aspectos, el cuidado de su persona y atuendo y su afición por las armas, los confirman los relatos del mismo Padre Ignacio y los testimonios de sus colaboradores más cercanos. El arreglo personal, cabellos y uñas, lo menciona Gonçalves da Câmara a propósito de su cambio de vida en Manresa:

«Y porque había sido muy curioso de curar el cabello, que en aquel tiempo se acostumbraba, y él lo tenía muy bueno, se determinó dexarlo andar así, según su naturaleza, sin peinarlo ni cortarlo, ni cobrirlo con alguna cosa ni de noche ni de día. Y por la misma causa dexaba crecer las uñas de los pies y de las manos, porque también en esto había sido curioso.»[123]

Lo mismo se diga de su pasión por las armas y su ejercicio. La propensión a echar mano de ellas, aun por fútiles motivos, era común a los clérigos de corona y fue una de las principales razones aducidas por los reyes Isabel y Fernando en su súplica al pontífice, como lo hacía notar este mismo, para corroborar la necesidad de contener y reprimir a los tales clérigos con el freno de la justicia.[124] Respecto de Íñigo, era el delito que resultaba de la pesquisa mandada hacer por el corregidor: la violencia pública, uno de los delitos calificados, como *enormes*, en un clérigo. Arriba citamos la identificación del joven Íñigo al tiempo de su envío a la corte por sus hermanos unos siete u ocho años atrás: «... mançebo de alguna hedad ... exerçitado en todo género de armas ...»,[125] en lo que coincidían los procuradores del corregidor: Íñigo traía de continuo consigo, no ya «broquel y lança en poblado»,[126] lo que

123 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 390.

124 «Quare prefati rex et Regina, qui etiam Valencie et Granate ac aliorum plurium regnorum reges existunt asserentes quod in partibus illis homines ad arma etiam leuibus sumptis occasionibus proni admodum sunt et propensi: ac propterea eorum excessus non immerito freno iusticie sunt coercendi et comprimendi...» (Romanum decet Ponteficem, 17 de julio de 1493, Apéndice documental II. 1).

125 Monumenta Ignatiana (n. 13), p. 249.

126 Concilios españoles (n. 29), p. 239.

estaba prohibido al clérigo, sino una panoplia de armas defensivas y ofensivas. En el proceso, como vimos, Vernet mencionaba loriga, coraza o coselete, espada, dardos y ballestas y todo género de armas. Polanco, refiriéndose a un tiempo posterior, enumera rodela, puñal y corazas que donó a sus antiguos conocidos de Pamplona que habían luchado en el bando contrario y le visitaban en el campo francés donde se encontraba bajo el cuidado de los médicos. Gesto que Polanco alaba como generosidad para con los enemigos,[127] aunque habría que observar que la cuestión era más compleja, pues se trataba, no de enemigos personales, sino de amigos del tiempo de paz, del bando agramontés, o de los descontentos del bando beamontés que habían luchado a favor del retorno de Navarra a ser regida por soberanos propios.

De otros excesos, según testimonio de Polanco y Nadal, Íñigo no mató a nadie ni nunca blasfemó contra Dios ni contra los santos, supuestos no extraños a los clérigos como consta por lo expuesto en la Congregación de Sevilla. Es más, a fuer de caballero, a nadie tuvo odio, ni jamás hirió a persona vencida en la guerra,[128] lo que no quiere decir que no hubiera herido a alguno en reyertas o desafíos, como en el caso del gallego Francisco de Oya, criado de la condesa de Camiña, lance en el que, por el otro lado, mostró su caballerosidad. En una de estas pendencias lo hirió y el gallego juró matarlo y, no obstante haberle Íñigo ofrecido y requerido varias veces su amistad, buscaba ocasión para cumplir su juramento. Ante esta prueba de enemistad, Íñigo solicitó y le fue concedida por una real provisión licencia de llevar armas y guardia personal para defenderse, exigiéndole fianzas de que no las usaría contra otros ni las llevaría donde se encontrara la corte.[129]

De su faceta violenta por razón de honor fue testigo el obispo de Salamanca, Francisco Manrique, hermano de Antonio, II duque de Nájera, al que sirvió Íñigo, mientras el duque

127 Fontes narr. I, Summarium Hispanum (n. 110), p. 156.

128 Fontes narr. I, Summarium Hispanum (n. 110), p. 156; Fontes narr. II, P. Hieronymi Nadal, Adhortationes in Collegio Romano 2 et 4 Ianuarii 1557, p. 5; Fontes narr. II, P. Hieronymi Nadal, Adhortationes Conimbricenses Maio - Iunio 1561 p. 140-159, 149.

129 Fontes doc., Enneco Lopez de Loyola petit et obtinet a rege usum armorum et protectionem contra aggressorem, Caesaraugustae, 20 decembris 1518, Vallisoleti, 10 novembris 1519 et 5 martii 1520, p. 258-261.

fue virrey de Navarra. En 1560, con ocasión de la profesión solemne del rector del colegio de la Compañía de aquella ciudad, Bartolomé Hernández (2 de febrero), a la que había sido invitado, se le vio llorar. Ante la extrañeza o curiosidad del P. Antonio de Araoz[130], provincial de Castilla, confesó:

«¿No queréis, dice, que llore, que veo hazer profesión en religión que instituyó un Ignacio, al qual vi yo por estos ojos en Pamplona, que, porque iba por una calle una hila de hombres, y toparon con él y le arrimaron a la pared, echó mano a la espada, y dió tras ellos una calle abajo, que, si no ubiera quien le detubiera, o matara algunos de ellos o lo mataran?»[131]

Este proceder violento, echando mano a la espada por cuestión de la propia honra, en uno de los casos que podrían parecer fútiles y, por otra parte, su magnanimidad para con los enemigos, vencidos o vencedores, así como su orgullo y su ambición de adquirir, con hechos de armas en servicio del soberano, honra y gloria militar, se explicaría como resultado del ambiente vivido en su familia que puede resumirse en el lema banderizo *Valer más*, lema o mote que inspirará, más tarde, las advertencias de su hermano, el señor de Loyola, Martín García de Oñaz, para apartarle de su propósito de cambio de vida: «que no se eche a perder; y que mire quánta esperança tiene dél la gente, y quánto puede valer» lo que ya se perfilaba con el deseo del duque de Nájera de confiarle «una buena tenencia ... por el crédito que había ganado en lo pasado.»[132] Y, al contrario, su negativa a tomar su parte en el botín que le correspondía, tras la toma y saco de Nájera, por parecerle «caso de menor valer...», como anota Polanco.[133]

130 Antonio de Araoz, * 1515 Vergara (España), S.J. XII 1538 Roma, † 13. I. 1573, Madrid (DHCJ I, p. 215).

131 Fontes narr. III, Tria facta Sancti Ignatii a patre Aegidio Gonzalez Davila narrata, 1590-1594, p. 333. El P. Gil González Dávila lo oyó al P. Araoz y, a su vez, lo contó al P. Cristóbal de Castro (c.1590/1594).

132 Fontes narr. I, Acta (n. 112) p. 378-380. En este contexto militar, se trataría de la tenencia de alguna de las fortalezas bajo la jurisdicción de duque.

133 Fontes narr. I, Summarium Hispanum (n. 110), p. 155-156. Cf. José Martínez de Toda, Los años riojanos de Íñigo de Loyola, Caracas 2010.

En este sentido del *valer más*, habría que entender también su manera ostentosa de andar, en público, a guisa de armígero arrogante, lo que le mereció el reproche de los procuradores del corregidor, Pérez de Ubilla y Vernet. A este respecto, el P. Jerónimo Nadal, años adelante, señalaba: «[Ignatio de Loiola] era pecador i andava en guerra por la honra, y él lo dizía de sí: que andava en vanidades hazer esto y esoutro ...»[134] Este término *vanidad*, con el que Ignacio denominaba principalmente los hechos de armas en búsqueda de la gloria que ambicionaba, Câmara lo glosaba en la frase citada arriba: «fué hombre dado a las vanidades del mundo y principalmente se deleitaba en exercicio de armas, con un grande y vano deseo de ganar honra.»[135] El móvil de la honra, en concepto de Nadal, le impulsó, siguiendo la costumbre de la nobleza española, a consagrarse, por entero, a merecer la gracia del rey y de los otros señores y alcanzar la gloria militar.[136] El espíritu violento quedaba, por así decir, sublimado en el ejercicio de las armas al servicio de los soberanos. Esta había sido la tradición familiar. Su padre Beltrán Yáñez de Oñaz y el primogénito Juan Pérez de Loyola sirvieron a los Reyes Católicos, el primero en la guerra de sucesión de Castilla (1475-1476) y en la de Granada (1584); su hermano Juan, como capitán de Mar, en las guerras de Granada y de Italia, donde murió, en Nápoles, en 1496.[137] En época más reciente, su hermano Ochoa Pérez de Loyola (†1508) sirvió a la reina doña Juana, en Flandes y en Castilla (1504-1508).[138] Los 200 ducados que la reina le debía por sus servicios, denota su

134 Fontes narr. II, P. Hieronymi Nadal (n. 128), p. 149.

135 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 364.

136 «Hic [Ignatius Loyolius] quum fuisset domi liberaliter educatus, operam tamen literis non dedit, sed generosa quadam mente incitatus, et more nobilitatis hispanicae, totum se contulit cum ad regis principumque gratiam promerendam, tum ad militarem gloriam comparandam. Magna igitur usque ad annum aetatis suae 26, hoc est, 1521um, fuit ambitione magna gloriae cupiditate ...». Fontes narr. II, P. Hieronymi Nadal, Dialogi pro Societate contra Haereticos, p. 219-280, 231.

137 Véase Francisco de Borja Medina,Ignacio de Loyola y el Mar. Su política mediterránea, en: Revista de Historia Naval, 13/1995, p. 11-56, 14-17.

138 Testamentum Ochoae Perez de Loyola, S. Ignatii Fratris, Loyolae, 18 de febrero 1508: «Otrosy, digo y declaro que tengo de rrecibir en la serenísyma rreyna doña Joana, nuestra señora, dozientos ducados de oro por los servicios que a su alteza le fize, asy en el condado de Flandes, como quando dende vino para estos rregnos; ...» (Fontes doc., Testamentum Ochoae Perez de Loyola S. Ignatii Fratris, Loyolae, 18 februarii 1508, p. 191).

inclusión en la nómina de su séquito y casa, muy probablemente como escudero. Íñigo, a su vez, sirvió en la corte de Fernando el Católico, como paje, o continuo comensal, de Juan Velázquez de Cuellar, uno de los contadores mayores de hacienda de Castilla (c.1508-1517) y, luego, al servicio del duque de Nájera, Virrey de Navarra (1517-1521), bajo cuyas órdenes, sirvió a los reyes, doña Juana y don Carlos, en la pacificación de Guipúzcoa, con ocasión de las Comunidades (1520) y, en la defensa de Pamplona, frente al ejército del rey de Francia (1521). Mientras, su hermano Martín García de Oñaz, señor de Loyola, ante la imposibilidad de la defensa de Pamplona, marchó, con su propia hueste y las de otros parientes mayores y las concejiles de las villas, a defender, a las órdenes del capitán general de Guipúzcoa, Diego de Vera, la fortaleza de Fuenterrabía, llave de la entrada en la Provincia. La fortaleza capituló también ante los franceses, a mediados de octubre de ese mismo año, y no se recuperó hasta 1524.

En este contexto de la guerra entre Francisco I y Carlos I que durará hasta 1526, Íñigo malherido y vencido no renunció, en un principio, a su pasión por las armas, pues «tenía propósito de llevar adelante los exercicios de la guerra que avía començado». Por lo mismo y por su vanidad, se sometió a las brutales curas de su pierna rota «porque determinaba seguir el mundo».[139] Con estos antecedentes y con una codicia grande de ganar honra y de alcanzar la gloria militar, durante su convalecencia, en Loyola, soñaba en hacer grandes cosas en servicio de sus reyes, en nuevas empresas de guerra que, en su imaginación, compensaran su derrota en Pamplona. Los pensamientos eran de «cosas grandes y grandemente vanas en el mundo» en frase de Lainez[140] o, según expresión del

139 Fontes narr. IV, Vita Ignatii Loyolae (n. 117) p. 85. Fontes narr. I, Acta (n. 112) p. 368.

140 «... se veía diversas veces combatido y movido de diversos espíritus; algunas veces era inclinado y tirado a cosas grandes y grandemente vanas en el mundo; otras se sintía animar de nuestro Señor a dedicarse totalmente a su servicio [...] estos movimientos del Señor, allende de ser buenos, le dexaban la mente consolada y harta; y los otros, así como eran vanos, la dexaban al fin vacía y desconsolada ...» (Fontes narr. I, Epistola Patris Laynez (n. 109), p. 72-74).

141 Estas eran las palabras «... deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba; o fuese de aquellas hazañas mundanas que deseaba hacer o destas otras de Dios que se le ofrecían a la fantasía, hasta tanto que de cansado lo dexaba y atendía a otras cosas.» Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 372.

P. Ignacio trasmitida por Câmara, «hazañas mundanas que deseaba hacer ...».[141] Una de las «muchas cosas vanas que se le ofrecían» y que «tenía tanto poseído su coraçón» era servir, en persona, a una enigmática señora de muy alta alcurnia: «imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora» que «no era de vulgar nobleza: no condesa, ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguna destas». Iría a la tierra donde estaba, imaginado los títulos o apelativos con los que la saludaría y enaltecería, las palabras que le diría y «los hechos de armas que haría en su servicio».[142]

No se trata aquí de amor cortés y mucho menos lascivo,[143] sino de un contexto de servicio (en lo que no se ha reparado suficientemente al tratar de este pasaje de la vida de Íñigo) y especialmente en la guerra: «los hechos de armas que haría en su servicio». Sólo el *servicio* debido al soberano,[144] permite y exige realizar hazañas y acciones señaladas en las guerras en defensa de sus reinos y señoríos y más si se aspira a que esas gestas satisfagan «un grande y vano deseo de ganar honra».[145] Íñigo no ponía su deleite en ejercicios cortesanos, sino en el de las armas, con la ambición de alcanzar la gloria militar. Dado, pues, este contexto de servicio, sería mucho más coherente concluir que la *señora* de la más alta nobleza y dignidad, superior a cualquiera de las señoras del más alto rango nobiliario (fuera condesa o duquesa), a la que Íñigo, en sus fantasías, imaginaba servir personalmente y realizar en su servicio, acciones señaladas en defensa de sus reinos y señoríos – *hazañas mundanas* –, fuera la reina doña Juana, *nuestra señora*. No quedaba fuera del horizonte de Íñigo el reciente servicio de su hermano Ochoa a doña Juana, en

142 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 370.

143 Nadal lo interpretó en este sentido: Nadal V, Secundus Dialogus, p. 605, pero véase ; Pedro Leturia, Notas críticas sobre la dama del capitán Loyola, AHSI 5/1936, p. 84-92, 87 y nota 14.

144 En cierta medida, también se puede servir en las guerras de los señores o señoras con dominio y jurisdicción sobre sus propios estados (señoríos, condados, ducados, etc.) como hizo Íñigo en servicio del duque de Nájera, en defensa de sus estados y recuperación de su ciudad de Nájera, en 1520, durante la rebelión de sus vasallos con motivo de la guerra de las Comunidades, pero en el contexto que comentamos, se trata de una *señora* que «no era de vulgar nobleza: no condesa ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguna destas», es decir una soberana con dominio y jurisdicción sobre sus reinos y señoríos.

145 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 364.

Flandes y en Castilla, los hechos de armas, en su nombre, del I duque de Nájera, Pedro Manrique de Lara, al tiempo de las turbulencias de Castilla inmediatas a la inesperada muerte del archiduque-rey (1506-1507) y los que el mismo Íñigo acababa de realizar en Guipúzcoa y Navarra. Embebido y envanecido con estos pensamientos, ante lo imposible de sus sueños por las circunstancias que rodeaban a la soberana,[146] resultaba natural que la cruda realidad le turbara y desconsolara.[147]

Nadal, por su parte, expone también, en clave de servicio, el contraste de los pensamientos de Íñigo «de hacer cosas grandes», unas «en servicio de reyes en guerra, como ya havía començado» y otras «en servicio de Dios nuestro Señor». En ese momento los reyes, *nuestros señores*, en cuyo servicio podía realizar hechos de armas, como fiel vasallo, no eran otros que doña Juana y su hijo don Carlos. Los había comenzado, como acabamos de reseñar, bajo las órdenes del Duque de Nájera, Virrey de Navarra, en la pacificación de las turbulencias banderizas de Guipúzcoa y en la fracasada defensa de Pamplona, capital del reino navarro:

«Hera nuestro Padre magnánimo y de noble y generoso ánimo, y comenzó a ser turbado con unos varios pensamientos y con diversas mociones, unas vezes de vanidades y de

146 No podía dejar de influir en su mente el recuerdo de las conversaciones familiares de su hermano Ochoa y los allegados de los Loyola, Sebastián de Olano, secretario de la Reina y de Juan de Anchieta, su maestro de capilla. Igualmente el I duque de Nájera, Pedro Manrique de Lara (†15. II. 1515), levantado en armas con sus huestes, en nombre de la Reina, tras la muerte de Felipe el Hermoso (1506), en oposición al partido fernandino favorable a la gobernación de Fernando el Católico, el *rey de Aragón*, así como la pasada guerra de las Comunidades (1520, contra la dominación de los flamencos en Castilla llegados con el príncipe don Carlos, en que el centro de atención, al menos como símbolo, se fijó, otra vez, en su madre, la reina doña Juana.

147 Este era el texto: «Mas dexándolos de leer, algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar. Y de muchas cosas vanas que se le ofrecían, una tenía tanto poseído su coraçón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y 4 horas sin sentirlo, imaginando lo que había de hacer en servicio de una señora, los medios que tomaría para poder ir a la tierra donde ella estaba, los motes, las palabras que le diría, los hechos de armas que haría en su servicio. Y estaba con esto tan envanecido, que no miraba quán imposible poderlo alcançar; porque la señora no era de vulgar nobleza: no condesa ni duquesa, mas era su estado más alto que ninguna destas.» (Fontes narr. I, Acta [n. 112] p. 370).

hazer cosas grandes en servicio de reyes en guerra, como ya havía començado; otras vezes de hazer cosas grandes en servicio de Dios nuestro Señor, como en S. Enophre [sic] y otros sanctos que se le ofrecían. Y andando en estos diversos pensamientos experimentó que los primeros le dexavan seco y desgustado y desabrido; los segundos le dexavan con devoción y consolado. Y así determinó de servir a nuestro Señor como él mejor pudiese, y hazer cosas para mayor gloria suya.»[148]

Sin embargo, el deseo de hacer cosas grandes a lo divino, no había llegado a transformar al Íñigo violento, aunque la ejecución de violencias le causaba perplejidad, como ocurrió en el conocido pasaje de su encuentro, camino de Monserrate, con el moro (léase mudéjar) aragonés y la discusión sobre la virginidad de la Virgen María. Íñigo indignado contra el moro por lo que había dicho de «nuestra Señora» y turbado consigo mismo por no haber hecho su deber, creyó su obligación salir en defensa de honra de María «y así le venían deseos de ir a buscar el moro y darle de puñaladas por lo que había dicho». En su turbación, dejó la mula a rienda suelta en el cruce de caminos de modo que, si tomaba el camino de la villa «él buscaría el moro y de daría de puñaladas», en caso contrario, le dejaría. La mula tomó el camino real, más estrecho que el que iba a la villa que se encontraba a unos pasos, librando a Íñigo de cumplir su pensamiento y al mudéjar aragonés de morir apuñalado.[149]
El mismo Íñigo confesó más tarde, recordando este episodio, que, en sus pensamientos de hacer lo que hacían los santos y aún más, no miraba «... a cosa ninguna interior, ni sabiendo qué cosa era humildad, ni caridad, ni paciencia, ni discreción para reglar ni medir estas virtudes ...»[150], sino sólo hacer obras grandes exteriores porque así las habían hecho los santos para gloria de Dios. Nada extraño, pues, que, a falta de estas virtudes básicas, su violencia y su vida moral, en general, al tiempo del proceso de Pamplona, no estuviera en consonancia con la fe, como afirmaba Polanco, y se juzgara

148 Nadal V, Plática 2ª, p. 270.
149 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 384.
150 Fontes narr. I, Acta (n. 112), p. 382.

aún peor que el mero hecho de no cumplir con los requisitos mínimos externos del clericato: la tonsura y el hábito decoroso congruente con su estado, lo que le impedía el goce del privilegio y lo ponía en manos del juez secular.

Epílogo

Aquí termina lo que sabemos del proceso de Pamplona sobre inmunidad de Íñigo de Loyola alegado clérigo. Hemos procurado presentar y analizar el contenido y las circunstancias del proceso y, a falta de la pesquisa mandada llevar a cabo por el corregidor contra los hermanos Loyola, hemos tratado de establecer la índole del delito que se les imputaba. Quedaría una última cuestión: ¿contra quién se dirigieron las asechanzas de Íñigo y de su hermano Pedro? ¿Contra algún Anchieta por cuestiones de honor o por intromisión en el patronato de San Sebastián de Soreasu conculcando los derechos de su patrono el señor de Loyola? Tacchi-Venturi y Coster atribuyen el proceso a un lance fallido de la Casa de Loyola contra la de Anchieta, como parte de las enemistades entre ambas casas. Dudon[151] descarta esta hipótesis, pero quizás, por todo lo explicado, no esté tan fuera de lo posible, solo que, como señala Dalmases, no habría que ponerlo en relación con el asesinato de García López de Anchieta (15 de septiembre de 1518) a manos de Juan Martínez de Lassao y de un tal Pedro de Onyaz, u Oñaz, a quien no se debe confundir con Pedro López de Oñaz o de Loyola, rector de la Iglesia de San Sebastián de Soreasu, clérigo ordenado *in sacris*, cómplice de fechorías de su hermano menor Íñigo. El tal Pedro de Oñaz, en la fecha del crimen, era escribano y menor de 25 años, en que entonces se alcanzaba la mayoría de edad.

Pero, lo que sí resulta de interés para nuestro estudio, en el asunto del tal Pedro de Oñaz es un dato referente a las letras patentes de la ordenación de los clérigos de corona que se exigían presentar para el goce del privilegio clerical por parte de los tonsurados delincuentes. En complicidad con un Juan de Arteaga, había asesinado a dos clérigos a traición y ambos, al igual que habían hecho los hermanos Pedro López de Oñaz e Íñigo de Loyola, muy pocos años atrás, ha-

151 Dudon, Saint Ignace (n. 7), p. 30, nota 1.

bían huido a Pamplona invocando, ante el vicario y el oficial, su condición de clérigos de corona, presentando títulos, al parecer falsos. El rey Carlos I dio una real provisión ordenando la averiguación del asunto. En caso de que fueran falsos, debía descubrirse quién se los proporcionó y cuándo y, segundo, cómo y dónde se forjaron. Una vez averiguada la verdad y evacuado el informe, el rey lo daría a consulta para suplicar a su Santidad que mandase castigar a las personas que proporcionaban títulos falsos, porque de no remediarse, cada cual se atrevería a cometer semejantes delitos.[152] Este caso confirma la existencia de estos fraudes, como se desprende claramente de lo tratado en la Congregación de Sevilla de 1478 y la constitución de los vicarios de Pamplona de 1495. No sorprende, pues, que Miguel de Vernet recelara de la tonsura de Íñigo, tanto más que no había presentado documento alguno que lo justificara.

Tampoco se sabe nada del resultado final del proceso de inmunidad entablado por Íñigo de Loyola contra el corregidor de Gipúzcoa. El Dr. Juan Hernández de la Gama fue sustituido, en junio de ese año 1515, por Sancho Martínez de Leyva, a quien hubiera correspondido continuar el proceso, pero no era jurista, sino caballero y estaba ocupado en levantar gentes de armas en la Provincia, para hacer frente a la amenaza del nuevo rey de Francia, Francisco I, coronado en Reims el 25 de enero de ese mismo año. A comienzos del año siguiente, moría Fernando el Católico (23 de enero de 1516), y el cardenal arzobispo de Toledo, Fray Francisco de Cisneros O,F.M., se hacía de nuevo cargo de la gobernación de Castilla, a la espera del hijo de la reina doña Juana, el príncipe Carlos de Habsburgo, que residía en Flandes.

Hay ciertas noticias relativas a las injerencias de la curia eclesiástica de Pamplona en causas pertenecientes a la jurisdicción Real. Dudon menciona una carta de la reina Doña Juana al oficial del obispado de Pamplona, quejándose de su oposición a una sentencia del corregidor de Guipúzcoa «contre des personnes laïques, en matière profane».[153] El profesor

152 Fontes doc., Carolus V informationem petit de Petro de Oñaz et Ioanne de Arteaga qui duos clericos Azpeitiae occiderunt, Barcinone, 4 maii 1519, p. 262-263.

153 Dudon, Saint Ignace (n. 7), p. 29.

Orella, por su parte, trata de una Real provisión, de 16 de marzo de 1516, enviada por Cisneros al provisor de Pamplona, Juan de Santa María, advirtiéndole de no entrometerse en asuntos de la jurisdicción civil, que parece ser la misma citada por Dudon.[154] La intención de Cisneros era atajar la propensión de la curia iruñesa a propasarse en su facilidad de acoger a cualquier clérigo que invocaba el privilegio del fuero, en perjuicio de la jurisdicción real, contra la legislación vigente. El caso de Íñigo de Loyola sería uno más entre tantos.

Resumen

De la vida de Íñigo de Loyola, anterior a su conversión, se conoce, por un documento del Archivo Municipal de Azpeitia, publicado en Monumenta Ignatiana, un delito cometido, en aquella villa, junto con su hermano sacerdote, Pedro López de Oñaz, el martes de carnaval de 1515. Ambos se fugaron a Pamplona y se acogieron al fuero eclesiástico, Pedro como sacerdote, Íñigo invocando su condición de clérigo de corona. De acuerdo con la pesquisa, el Corregidor de Guipúzcoa les imputó la comisión de delitos calificados y muy enormes. La pesquisa no se conserva, pero del análisis del documento publicado (supuesto proceso del Corregidor contra Íñigo y su hermano) y de los documentos aducidos (bulas, sínodos, reales pragmáticas, y citas de la pesquisa) se deduce que se trata del proceso de inmunidad entablado por Íñigo contra el Corregidor, ante el juez eclesiástico de Pamplona. Éste, a pedimento de Íñigo, fulminó contra el Corregidor un monitorio de inhibición y censuras, que obligó al Corregidor a nombrar un procurador para defender, en el tribunal eclesiástico de Pamplona, su derecho a entender en la causa de Íñigo, como su juez privativo. El procurador debía exigir la suspensión del monitorio y censuras, la nulidad de todo lo actuado en la causa por el juez eclesiástico y la entrega del reo a la justicia ordinaria. Como prueba, presentó, en juicio, los documentos acreditativos de la legislación vigente, civil y eclesiástica, conminando a su obediencia. De acuerdo con ella, Íñigo debía ser considerado lego, por no cumplir los re-

154 José Luis Orella Unzué, Las Instituciones y Oficiales Reales en Guipúzcoa, en: El Pueblo Vasco (n. 3), p. 419-482, 439.

quisitos exigidos a los tonsurados, no beneficiados, para el goce del privilegio. Estos requisitos eran: la inscripción en el libro de matrícula, vestir el hábito clerical y llevar la corona abierta, durante los cuatro meses anteriores a la comisión delito. Por el contrario, Íñigo usaba larga y cuidada cabellera, vistosa vestimenta y atuendo guerrero, cargado de armas defensivas y ofensivas, a lo que unía un comportamiento moral habitual aún peor. La figura del delito, según constaba en la pesquisa, coincidía con delitos tipificados en las ordenanzas de Guipúzcoa: acechanzas premeditadas de común acuerdo y perpetradas, con nocturnidad y alevosía, para herir o matar, aunque no se siguiera herida ni muerte. La vista de la causa, celebrada en dos sesiones, resultó en la suspensión del monitorio y censuras fulminadas contra el Corregidor, a la espera de la réplica del abogado de Íñigo, actor en ambas sesiones. El documento, por otra parte, arroja luz sobre algunos aspectos negativos del carácter y personalidad de Íñigo: lo describen vanidoso, jactancioso, violento y pendenciero y de habitual conducta moral reprensible. Son elementos que el propio Íñigo, convertido en el P. Mtro. Ignacio, confesará a sus compañeros e íntimos colaboradores y éstos reseñarán en sus escritos, fundados, además, en otras fuentes que lo corroboran.

Summary
Prior to his conversion Ignatius of Loyola committed a crime. This incident is known by a document found in the Municipal Archive of Azpeitia. This document is published in the Monumenta Ignatiana. He committed the crime in Azpeitia with his priest-brother, Pedro López de Oñaz, on the Tuesday of Carnival in 1515. The brothers escaped to Pamplona and took refuge with an ecclesiastical court, Pedro as a priest, Ignatius stating his status as a tonsured cleric. In light of the investigation the magistrate of Guipúzcoa charged them with committing an aggravated and quite serious offense. The investigation has not been preserved. However, one can deduce from the analysis of the published document (the proceedings carried out by the magistrate against Ignatius and his brother) and of the other relevant documents (bulls, synods, royal ordinances, and quotations from the investigation) that it concerns an immunity proceeding initiated by Ignatius against the magistrate. At the request of Ignatius there was

a proceeding against the magistrate to admonish him to stop and for him to be censured. This forced the magistrate to hire a lawyer to defend himself in the ecclesiastical court of Pamplona. He claimed his jurisdiction as the only one who could inquire into the case of Ignatius. The magistrate's lawyer had to demand the suppression of his censure and the order to stop. Also must be established the invalidity of all actions taken by the ecclesiastical judge and the handing over of the accused to the civil court. In the trail the lawyer presented as evidence the supportive documents from both established civil and ecclesiastical laws, that needed to be obeyed. In light of this Ignatius must be considered as a layman, since he did not fulfill the requirements required of someone who had been tonsured and did not enjoy the benefits of this privilege. The requirements were: to be registered in a book of enrollment, to dress as a cleric, and the tonsure must be evident four months prior to the committing of the crime. On the contrary, Ignatius had long hair that was groomed, colorful clothing and a soldier's attire, armed with defensive and offensive weapons, in addition he practiced a rather poor moral behavior. The offence, as asserted in the investigation, coincided with the offences found in the ordinances of Guipúzcoa: premeditated ambushes that were mutually agreed to and committed, notoriously perpetrated at night, in order to wound or kill, even though no one was wounded or killed. The trail of Ignatius's case, held in two sessions, resulted in the suspension of the admonition to stop and the censures held against the magistrate, pending the reply of Ignatius's lawyer, participant in both sessions. Moreover, the document sheds light on some negative aspects of Ignatius's character and personality: it describes him as vain, boastful, violent, quarrelsome, and a habitual reprehensible moral behavior. These are elements that Íñigo, himself, who becomes Father Master Ignatius, will confess to his companions and close collaborators. These characteristics will be described in his writings, in addition based on other sources that corroborate him.

Apéndice documental

I. Cortes de Toledo (1480)
Edición: Alonso Diaz de Montalvo, Ordenanzas Reales de Castilla. Esta obra jurídica se conocía como Ordenamiento de Montalvo. Tuvo 12 ediciones anteriores a 1515. Las tres primeras salieron con el título Compilación de leyes. En la imposibilidad de conocer la edición utilizada por Vernet, nos fundamos en la edición facsimilar de la príncipe: Coplación de Leyes del Reino. Ordenamiento de Montalvo, [Álvaro de Castro, Huete 1484], Valladolid 1986. Compilación de Leyes del Reyno de Alonso Díaz de Montalvo, reproducción facsimilar de la edición de 1484, Valladolid 1986.

Libro I, título III. De los perlados e clérigos e de sus libertades

p. X r-v, Ley xvj. constitución de la congregación general que se fizo en seuilla contra la disolucion de los clerigos de corona.

[Margen izquierdo] El Rey e la rreyna en Toledo año de lxxx

Manifiestos son los dannos et inconuinientes que se siguen de la dysolución de los clerigos que se dizen de corona et andan en abito de legos. Sobre lo qual queriendo rremediar la congregación general que la clerezía destos nuestros rreynos fizo en la cibdad de seuilla el año que paso de setenta et ocho ouieron fecho et ordenado vna constitución El thenor de la qual es este que se sigue:

«Quanto al quinto capítulo que se contiene de los coronados e del preuillegio dellos Para prouisión de lo suso dicho cada perlado en su arcobispado/ o obispado por sus prouisores et oficiales Pongan sus cartas luego de edicto en que manden a todos los clérigos de primera corona conjugados /o por conjugar que dentro de treynta días presenten los títulos que tienen de sus coronas Con apercebimiento que sy dentro del dicho término non los mostraren que non puedan gozar del preuillegio clerical. E que los clérigos de primera corona conjugados o por casar que puedan gozar e gozen de la dicha corona si dentro del dicho término de los dichos treynta días lo mostraren E dende en adelante troxeren corona abierta tamanna commo vna blanca bieja e el abito rropa E la vestidura que troxeren encima sean obligados dela traer los dichos clérygos conjugados quatro dedos dela rrodilla abaxo E que non sean de las personas prohibidas en derecho e que estos tales trayendo el abito e tonsura gozen del preuillegio clerical e que non se mezclen en los oficios prohybidos en derecho nin sean publicos rrufianes nin tengan mugeres publicas a ganar. E que estos tales pasado el término de los dichos treynta días si non abstuuieren de la dicha inormidad e inonesto biuir Que non pueda[n] gozar nin gozen de la dicha jnmunidat Non trayendo abito nin tonsura decente. E asi mesmo los padres e parientes que de aquí adelante fizieren ordenar a sus fijos e parientes de primera corona e menores de catorze años E en este caso juren que los fazen ordenar con entinción que serán clérigos E los mayores de catorze años los perlados non los ordenen si non que juren que lo fazen con intincíón de ser proveydos in sacris et cetera.»

E como quier que esta ordenanca nos paresce que trae entero rremedio para rrefrenar la osadía e mal biuir de munchos que se llaman clérigos de corona. Pero por que nos entendemos suplicar sobre esto a nuestro muy santo padre para que prouea como cumple a exsecución de la justicia creemos que su santidat como bueno e catholico pastor proueerá en ello E entre tanto es cosa rrazonable que las tales personas biuan e estén debaxo de alguna rregla Por ende mandamos a la nuestras justicias e a cada vna dellas que guarden e cunplan e fagan guardar e conplir la dicha ordenanca en todo e por todo e rrogamos e mandamos a los dichos prelados de las dichas yglesias cathedrales e colegiales e a los conseruadores e a otros juezes apostólicos y mandamos a los prouisores e vicarios e otros juezes eclesiásticos que guarden e cunplan e exsecuten e fagan guardar e conplir e esecutar la dicha ordenan en todo e por todo e para ello den sus cartas e fauor cada e quando que menester fuere.

II. Bula de Alejandro VI (1493, 1502)
Edición: Libro de las bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos. Ahora nueuamente publicado por el Instituto de España, vol. 1, Madrid 1973. p. XXVv1-XXVIII.

Reproduccíón facsímil del ejemplar, de 1503, conservado en la Real Academia de la Historia: Libro en que están copiladas algunas bullas de nuestro muy sancto padre concedidas en fauor de la jurisdicción real de sus altezas, e todas las pragmáticas que están fechas para la buena gouernación del reino, imprimido a costa de Johán Ramirez, escriuano del consejo del rey e de la reina nuestros señores el qual le fue tasado por sus altezas e por los señores del su consejo a vn castellano de oro cada volumen, con priuillejo que sus altezas le dieron por su carta real que por tiempo de cinco años contados desde primero día de diziemebre deste presente año de mill e quinientos e tres fasta ser conplidos ninguno otro sin su poder lo pueda inprimir en el reino ni fuera del ni venderlo, so pena de cinquanta mill marauedís, la mitad para la cámara e la otra para el dicho Juan Ramírez, e de perder lo que ouiere inprimido o vendido o inprimiere o vendiere o touiere para vender con otro tanto para el dicho Juan Ramírez.

Colofón: Fue impresa esta obra en la villa de Alcalá de Henares por Lancalao Polono, imprimidor de libros, a costa de Johán Ramírez, escriuano del consejo del rey e de la reina nuestros señores, a quien sus altezas mandaron tener cargo de la imprimir. Acabóse a diez e seis días del mes de nouiembre de mill e quinientos e tres años.

1. Romanum decet Pontificem (17 de julio de1493)
p. XXVv-XXVI [Margen izquierdo]: La bulla que dispone el habito e tonsura que los coronados han de traer para gozar del preuillejo clerical.

Alexander episcopus seruus seruorum dei ad perpetuam rei memoriam. Romanum decet pontificem prouidere vt hi qui clericalem decorem suis flagicijs deturpare non verentur clericali preuilegio minime perfruantur, ne quod in fauorem bonorum inductum est, improbis delinquendi licentiam subministret: ipsisque in protectionem in eorum excessibus tribuatur. Sane charissimus in Christo filius noster Ferdinandus rex et charissima in Christo filia

Elisabeth regina Castelle et legionis ac aragonum illustres, nobis nuper per dilectum filium nobilem virum Didacum lupi de haro militem, regni gallecie gubernatorem, oratorem ad nos per eosdem regem et reginam pro prestanda nobis obediencia destinatum exponi fecerunt: quod licet ipsi zelo iustitiae feruentes: improbos et perniciosos ac facinerosos homines: qui sine publica et priuata iactura tollerari non posssunt, de eorum regnis et dominiis eijcere et illorum excessus punire, ac super omnia iustitiam in eisdem regnis et dominijs vigere, summo hannellent desiderio. Quia tamen nonnulli primam clericalem tonsuram dumtaxat habentes, non beneficiati, nec in habitu et tonsura clericalibus decentibus incidentes: sed potius ab omnibius pro meris laycis habiti et reputati, a quorum oculis dei timor et mundanus honor abcessit: de ecclesiastice discipline clementia nimium confidentes, varia et enormia crimina excessus et delicta quottidie perpetrare non verentur. Qui licet dictam tonsuram habeant: tamen re vera actibus et operibus vitam ducunt laycalem vt prefertur et in suis delictis deprehensi: se preuilegio clericali defendere et iusticiam secularem eludere conantur: et huiusmodi eorum desiderium adimplere non possunt; ex quo improborum scelera remanent impunita; clericorum status decoloratur: ipsa iusticia non mediocriter impeditur. Quare prefati rex et regina, qui etiam Valencie et Granate ac aliorum plurium regnorum reges existunt asserentes quod in partibus illis homines ad arma etiam leuibus sumptis occasionibus proni admodum sunt et propensi: ac propterea eorum excessus non immerito freno iusticie sunt coercendi et comprimendi: nobis humiliter supplicari fecerunt, ut pro dictorum regnorum et dominiorum suorum quiete et statu tranquillo super his opportune prouidere de benignitate apostolica dignaremur. Nos igitur considerantes quod clerici per decentiam habitus extrineseci morum intrinsecam honestatem ostendere debent: nec indignum arbitrantes viam quam sibi huiusmodi homines ad impune delinquendum: per idem preuilegium sub spe ecclesiastice discipline clemencie quesierunt, opportunijs remedijs amputare: huiusmodi supplicationbus inclinati auctoritate apostolica tenore presentium: statuimus et ordinamus quod deinceps perpetuis futuris temporibus huiusmodi clerici primam tonsuram dumtaxat habentes non beneficiati et facinerosi homines in regnis ac dominijs predictis delinquentes, si tempore perpetrati eorum delicti et per quattuor menses ante in habitu et tonsura clericalibus decentibus non incesserint: postquam tamen presentes in metropolitanis et cathedrali- /xxvj/ bus regnorum et dominiorum predictorum ecclesijs iuxta ordinacionem infrascriptam publicate fuerint: per iudicem secularem libere et licite capi, inquiri, distringi, et punire possint, districtius inhibentes locorum ordinarijs: et alijs quibuscunque personis ecclesiasticis, ne contra statutum et ordinacionem huiusmodi: quouis modo directe vel indirecte venire presumant: ac decernentes ex nunc irritum et inane; si secus super his a quoquam quauis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit attentari: Non obstantibus premissis ac apostolicis necnon in prouincialibus et synodalibus concilijs, edictis generalibus vel specialibus constitutionibus et ordinacionibus, ac quibuslibet preuilegijs indulgencijs et litteris apostolicis generalibus vel specialibus quorumcunque tenorum existant; per que presentibus non expressa vel totaliter non inserta: effectus earum impedire valeat quomodolibet vel differri: et de quibus quorumcunque totis tenoribus de verbo ad verbum habenda sit in nostris litteris mencio specialis, qui quo ad hoc, nolumus cuiquam vllatenus suffragari ceterisque

contrarijs quibuscumque. Per hoc autem eidem preuilegijs quo ad alios: qui veri ecclesiastici fuerit, et ipsam maliciam persequuntur, non intendimus in aliquio derogare. Et ne quispiam de premissis ignoranciam valeat allegare, volumus ac prefatis ordinarijs in virtute sancte obediencie districte precipiendo mandamus, vt singulis annis literas predictas seu earum trasuntum auctenticum, primis tribus diebus dominicis quadragesime successiue in eorum eclesijs, dum mayor inibi populi multitudo ad diuina convenerit, pro trina monicione publicare teneantur: ac clericos debite monere ut tonsuram et habitum decentes deferre debeant. Quodque quoscumque post dictos quatuor menses dumtaxat, a die prime publicationis (vt prefertur) faciende computandos, ligare incipiant. Et quia difficile foret, easdem presentes literas ad singula queque loca in quibus expediens fuerit deferre: illarum transunctis manu publici notarij inde rogati subscriptis, et sigillo alicuius prelati seu persone ecclesiatice in dignitate constitute munitis: vel curie ecclesiastice: ea prorsus in iudicio et extra: ac alias vbilibet fides adhibeatur: que presentibus adhiberetur, si essent exhibite vel ostense. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrorum statuti; ordinationis; inhibitionis; decreti; intencionis voluntatis et mandati infringere vel ei ausu temerario contra ire. Si quis autem hoc attentare presumpserit: indignationem omnpotentis dei ac beatorum petri et pauli apostolorum eius: se nouerit incursurum. Datis romæ apund sanctum petrum, anno incarnacionis dominice millesimo quadringentesimo nonagessimo tercio, sexto kalendas augusti: pontificatus nostri anno primo. Gratis de mandato. E.d.n.pp. Jo.nilis.n, casa noua. R. Apud me.L.podacatharium.

2. Romanum decet Pontificem (15 de mayo de 1502)
p. XXVJ-XXVIJ [Margen derecho]: Otra bulla del mismo sumo pontifice sobre el dicho abito e tonsura mas cumplida.

Edición: Fontes doc, p. 134-136.

III. Declaración de los prelados del Reino (1494-1495)
Edición: Libro de las bulas y pragmáticas de los Reyes Católicos. Ahora nueuamente publicado por el Instituto de España, vol. 1, Madrid 1973, p. XXVIJ-XXVIIJ.

[Margen derecho]: Los perlados del reyno. La declaración fecha por los perlados del reyno: del abito e tonsura que los coronados han de traer para gozar del preuilegio clerical

Don yñigo manrrique por la gracia de dios e de la sancta yglesia de Roma obispo de Córdoua oydor e del consejo del Rey e de la reyna nuestros señores. A vos el licenciado Alonso de fuentes nuestro prouisor: e a los otros nuestros officiales e vicarios generales que soys e de aquí adelante fuéredes en la dicha nuestra yglesia e obispado: e a todos los clérigos coronados, conjugados o no conjugados, vezinos e moradores dela dicha cibdad o de qualquier otro /xxvij v°/ logar del dicho nuestro obispado e de qualquier otra parte que sean: cuyas causas en nuestro consysitorio e audiencia, o ante los dichos nuestro prouisor e officiales e vicarios generales se ouieren

de tractar, e a cada vno e qualquier de vos: salud e bendicion. Sepades que el Rey e la Reyna nuestros señores vyendo los grandes delictos e excessos que en estos sus reynos se han cometydo e perpetrado e de cada día se cometen por muchas personas, con esfuerço de ser o llamarse clerigos de corona: e que mostrando el tytulo del clericato, avnque no biuan como clérigos nin traygan corona abierta e vestiduras decentes a la orden clerical: serán pronuncyados por clérigos e gozarán del preuilegio clerical: e viendo ansy mysmo la continua contención e discordia que los juezes seglares e eclesiásticos sobre esto suelen tener: e como los delictos a esta causa quedan impunidos, e los muchos ynconuenientes que desto se syguen e el oprobrio e vilipendio que de aquesto resulta al estado ecclesiástico e a los honestos clerigios que justamente pueden e deuen gozar del dicho preuilegio clerical, e quanto en aquesto nuestro señor es desseruido: suplicaron a nuestro muy sancto padre que mandasse en aquesto proueher, e su sanctidad concedió vna su bulla apostolica: por la qual manda que los clérigos de primera tonsura, assy conjugados como no conjugados que no truxieren corona abierta e vestiduras decentes, e no gurdaren [sic] las otras cosas e calidades que el derecho común quiere, que aquestos tales no gozen nin puedan gozar del dicho preuilegio clerical. E nos desseando que todos los clérigos que por razón de la dicha orden que tienen son nuestros súbditos: biuan honestamente, e les sea guardado su preuillegio, e aquellos que con esfuerçode su clericato biuen desonestamente, mezclándose en ejercicios viles, e cometiendo y pepetrando delyctos graues e enormes ayan su condigna punición; e por quanto a nos pertenesce declarar que habito e tonsura deuen traer los tales clérigos, e que vestiduras se diran ser decentes para gozar de la orden e preuillegio clerical: mandamos dar e dimos esta nuestra carta, por la qual declaramos que todos los dichos clérigos de primera tonsura conjugados o no conjugados que no sean beneficiados, que quisieren gozar del preuillegio clerical, trayan la corona abierta del tamaño como el sello de plomo que suele venir en las bullas apostolicas, e no menor: e que no crien ni trayan los cabellos largos, mas de tal manera cercenados que se vea e parezca y pueda ver y parecer algo de las orejas: e que la vestidura e abito decente sea que trayan continuamente loba o manto tan largo que con vn palmo mas pueda llegar a suelo: e que la tal loba o manto no sea colorado ni azul, ni verde claro, ni amarillo, ni de otra color desonesta, e que no sea bordado, trepado, ni entretallado: e aquestas dichas corona e cabello e vestiduras declaramos ser aptas e decentes e conformes al derecho común e a la disposición dela dicha bulla apostolica. E mandamos que to- /xxviij/ dos los dichos clerigos se pongan en el dicho abito desde el dia que esta dicha nuestra carta fuere leyda e publicada en la dicha nuestra yglesia, e afixa en la puerta del perdón della fasta quatro meses primeros siguientes: porque venga a noticia de todos: mandamos a los curas dela capilla de sant Pedro dela dicha yglesia, e a los vicarios, rectores de todas las perroquias dela dicha cibdad e de todo el dicho nuestro obispado que despues que esta dicha nuestra carta vos fuere notificada, o della supieredes: la publiquen en la dicha yglesia e en las otras dichas perroquias por tres domingos primeros siguientes: e assi passados los dichos quatro meses, si no traxeren dende en adelante la corona assí abierta del dicho tamaño, e cabello cortado, e las vestiduras decentes de la forma que de suso avemos declarado que deuen traher: declaramos que los que assí no lo fizieren, no deuen gozar ni gozen del preuilegio clerical, e sean

avidos por omes mere legos, assi como si nunca fueran ordenados, e por la presente mandamos en virtud de obediencia a vos los dichos nuestros prouisor e officiales e vicarios generales que al presente soys e de aqui adelante fueredes en la dicha nuestra yglesia e obispado, que si alguno llamándose clérigo de corona e no fuere beneficiado se fuere a la dicha nuestra cárcel, o se presentare en ella, o oviere recurso a vos por gozar del dicho preuillegio clerical, e pidiere ynibición contra la justicia seglar, que no sea admitido: ni alguno de vosotros dé ynibitoria fasta que primeramente prueue aver traydo la corona abierta e ábito de suso contenido por espacio de quatro meses antes que cometiesse el delicto de que fue acusado, o infamado por cuya causa pidiere la dicha ynibitoria. En testimonio de lo qual mandamos dar e dimos esta nuestra carta firmada de nuestro nombre e sellada con nuestro sello: e refrendada de nuestro secretario. Dada en la villa de madrid, a veynte e cinco días del mes de nouiembre de mill e quatrocientos e nouenta e quatro años.

Otras tales cartas como ésta dieron los muy reuerendos obispos de palencia: e málaga: e auila:e de almería; e de cibdad rodrigo, e obispo de salamanca, e de astorga, cada uno dellos para su diocesi e obispado: e otros muchos perlados del reyno cada vno para la suya. E fue publicada la dicha bulla , e las dichas declaraciones por auto publicamente en las cabecas de las dichas diocesis, como la dicha bulla e declaraciones lo disponen el año que passo, de mill e quatrocientos e noventa e cinco, en diversos días del dicho año.

IV. Constituciones sinodales de Pamplona (1346, 1349, 1499)
Estas costituciones fueron publicadas en Pamplona en 1501 juntamente con las costituciones provinciales de Zaragoza de la que era sufragánea Pamplona, además de otros documentos como consta del título de la obra: Constitutiones prouniciales prouinciæ cesaraugustanæ et constitutiones synodales diocesis pampilonensis, vna cum quodam tractatu sacramentorum et de confessione, que ordinauit domininus arnaldus de Barbazano quondam episcopus pampilonensis in uulgari lingua. Et casus quos idem dominus arnaldus sibi reseruat, et excomunicationes sedi apostolice reseruate: et excomunicationes episcopis a iure reseruate. Cum tractatu de restitutionibus domini Antonini archiepiscopi florentini et iuribus sigilli domini episcopi pampilonensi et taxationibus beneficiorum prout sunt in libro redecimarum ecclesiæ pampilonensis Imprese per magistrum Arnaldum guillermum de brocario in regali ciuitate pampilonensi. Anno domini mil ccccci, die septima mensis augusti feliciter finiuntur.

4.1. Constitutiones prouinciales prouinciæ cesaraugustanæ, Mil ccxLii.

p. IIIu° De uita et honestate clericorum. Rubrica.

Ad reformandam in clericis honestatem et uitandam materiam questionum que frequenter super clericatum quorumdam inter ecclesiasticos et seculares iudices oriuntur, Statuimus eodem concilio approbante quod omnes clerici conuigati uel alij in minoribus ordinibus constituti uolentes gaude-

re priuilegio clericali, infra tres menses a presenti ordinatione inantea suo episcopo uel eius officiali si in eius ciuitate uel diocesi fuerint, alias infra mensem cum redierint ad eosdem personaliter se presentent facientes scribi nomina eorumdem, et moneantur nominatim per eumdem episcopum uel officialem quod tonsuram congruam et uestes deferant clericales, et abstineant a negociationibus et aliis actibus inhonestis et specialiter carnificum uel macellariorum aut tabernarirum officium publice et personaliter non exerceant sagiones secularis curie non existant nec se guerris uoluntarie inmisceant nisi pro defensione sua uel ecclesiæ nec assumant aut exerceant negotia aut alia officia inhonesta. Qui sic taliter moniti ab hiis non destiterint infra mensem, quamdiu premissis uel alucui premissorum institerint, pro clericis minime defendantur. # Curent insuper episcopi et ceteri iurisdictionem ecclesiasticam exercentes taliter puniri facere clericos delinquentes ne pretextu lenioris pene aliquis presumat allegare se assumere clericatum.

4.2. Constituciones sinodales diocesis pampilonensis

p. XVIII De vita et honestate clericorum

4.2.1. Constitutio dni. A. de barbazano edita Anno domini Mil. ccc. xlvi [cfr. A. de Puyana m.ccc.xv] Rubrica

Statuimus et ordinamus quod clerici in suis ordinibus constituti pannis rubris, viridibus vel virgatis non utantur, nec deferant caligas croceas vel scacatas, si fecerint perdeant eas et in pauperibus per nos vel per archipresbyteros, et si requisiti non dimisserint ipso facto excommunicati. Item statuimus et ordinamus quod omnes clerici nostae diocesis, maxime portionarij et alij beneficiatj tonsuram clericalem deferant congruentem et coman non nutriant neque barbam immo tonsuram et barbam que habent de tribus in tribus septimanis ad longius, cum forcibus tondi vel cum navacula faciant sibi radi.

4.2.2. (p. XIXv) Constitutio eiusdem [dni. A. de barbazano] edita. Anno domini mil.ccc.xlix

Ad reformandam in ecclesijs et vitandam materiam questionum que frequenter super clericatu quorundam inter ecclesiasticos et seculares iudices oritur, Nos arnaldus miseratione diuina episcopus pampilonensis sinodum celebranes de consensu nostri capituli et aliorum clericorum nostre diocesis: Statuimus quod omnes clerici in minoribus ordininibus constituti publice pro clericis se gerant vt tonsuram et vestes clericales deferendo et a negotiationibus et alijs actibus eorum statui minime congruentibus abstinendo. Ac intra tres menses a presenti ordinatione inantea officiali pampilonensi vel ipsius locum tenenti, si dicti clerici in ciuitate vel diocesi pampilonensi fuerint, alias infra mensem postquam redierint ad eosdem personaliter se presentent facientes scribi nomina sua in libro quem mandamus poni in nostra ecclesia pampilonensi et sub fideli custodia in scriptis omnes clericos nostrae diocesis in minoribus ordinibus constitutos tam coniugatos quam non conjugatos sint, amodo publice se gerant pro clericis deferendo videlicet tonsuras et vestes clericales. Qui vero non se scripserint vel por laicis publice se gesserint dimitendo tonsuram et vestes clericales, inmiscemdo se

negotiationibus secularibus clericali ordini minime congruentibus, si tales pro suis maleficiis per secularem iudicem capti fuerint ecclesiasticum minime requirant cum frustra legis auxilium inuocet qui commitit in legem.

4.2.3. (p. XIX [error, por: XX]) Constitutio dni. A[ntoniotto] Cardinalis edita Anno domini mil ccccxCix

X. Item quamplures clerici tonsurati ad primam coronam seu etiam ad iiij ordines dedignantur habitum portare clericalem et in aliqua necessitate constituti volunt gaudere privilegio clericali. Idcirco hijs et alijs considerationibus habitis fuit statutum quod huiusmodi clerici in minoribus tonsurati siue sint coniugati siue non coniugati qui priuilegio voluerint gaudere, si fuerint in diocesi, infra tres menses a data presentium computandos: absentes vero infra mensem postquam ad diocesim veniant, se presentent cum litteris huiusmodi ordinum suorum coram eodem domino vicario generali vel officali pamplilonensi seu quilibet coram suo proprio archipresbytero et quod officialis et archipresbyteri predicti infra vnum alium mensem habeant dare nomina predictorum clericorum cum copia huiusmodi ordinum litterarum domino vicario generali ad fines, vt matriculentur et ponantur in registro domini episcopi seu secretariorum eiusdem. Scitur quod quicumque clerici predicte diocesis qui non reperiantur in registris prefatis scripti non reputabuntur pro clericis neque defendet eos ecclesia nisi de eo quod non se presentauerint iustam demostrauerint excusationem. Vide constitutionem provincialem fol. III u° [vide supra 4.1].

Estas costituciones de 4.2 fueron publicadas en: Synodicon Hispanum VIII, Calahorra-La Calzada y Pamplona, Antonio García y García (ed.), Madrid 2007, p. 413-588. En el presente estudio citaqmos el original de 1501.

V. Constitutiones synodales pampilonenses, anno 1499 editae, Azpeitiae promulgantur

Ediciónes: Promulgación de las Constituciones sinodales de 1499 en la parroquia de Azpeitia, Sebastián Insausti (ed.) en: Scirptorium Victoriense 10/1963, p. 276-291, 282-283; Fontes doc., p 153.

(16) Yten fue hordenado que todos los clérigos de prima tonsura, coniugados e non coniugados, que quisieren gozar de la libertad eclesiástica, que dentro en tres meses, acomençando de la datta de las presentes, se presente ante el señor vicario general o ofiçial, en cada arçiprestago ante quoalquiera arçipreste con sus letras de prima tonsura, sy fueren en el obispado, sy non, dentro de un mes después que serán venidos a él; e quel dicho ofiçial e arçiprestes dentro de otro mes primero seguiente ayan de dar los dichos nonbres que resçibirán al dicho señor vicario general para los matricular e poner en un libro en la librería de la dicha yglesia de Pamplona; e que los que quisieren matricular e poner en el número de los clérigos, que querrán goçar de la libertad eclesiástica, paguen sendos reales, y esto por los trabajos y gastos que por esta rasón sean fechos e se farán.

VI. Requerimiento [6.III.1515]

Edición: Fontes doc., IV. Documentum quartum. Pampilone sine data, p. 237-238.

Ante los rreverendos señores don Juan Pablo Oliberio, vicario general, e don Juan de Santa María, oficial de Pamplona, paresció y presente Juan Peres de Ubilla, en nombre y como procurador del señor doctor Juan Hernández de la Gama, corregidor en la noble e leal provincia de Guipúscoa por la rreina de España, nuestra señora; e dixo que, por quanto a suplicación de los muy altos y muy poderosos príncipes el rrey don Fernando e la rreyna doña Ysabel de buena memoria, qu'es en gloria, nuestros señores, nuestro muy santo Padre Alexandre sesto de gloriosa rrecordación concedió dos bulas, por las quales declara el ávito y la tonsura que deven traer los clérigos de corona, coniugados o non coniugados, que no son beneficiados. E por los prelados de los rreynos de Castilla conforme a las dichas bulas se hiso declaración del ávito y tonsura decente, que los tales clérigos devían traer. E porque su Altesa manda que las dichas bulas e declaraciones sean guardadas, por ende en la mijor forma, vía e modo que puede o de derecho deve, pide e rrequiere una e dos e tres vezes, e tantas quantas puede y deve con derecho, a los dichos señores vicario general e oficial, que ovedescan las dichas bulas, e obedesciéndolas non admitan nin resciban a lego alguno, casado o non casado, que diga ser de corona, ni den carta monitoria contra el dicho señor corregidor, ni contra otro juez lego alguno, sin que primeramente el tal clérigo pruebe enteramente que por quatro meses antes que cometyese el delito truxo continuamente el ábito e tonsura decente, conforme a las dichas bulas e declaraciones. E porque nuebamente el dicho señor oficial ha dado una monitoria contra el dicho señor corregidor a pidimento de Ynigo de Loyola, lego, syn que hisyese la dicha provança que por los dichos quatro meses antes aya traydo ábito e tonsura decente, conforme a las dichas bulas y declaración, antes es público e notorio que sienpre ha traydo armas e capa avierta e cabello largo syn traer corona abierta; que le pide e rrequiere en la forma susodicha declare la dicha monitoria por ninguna e no se entremetan a ynpidir al dicho señor corregidor la justicia rreal de su Alteza, pues quel dicho Ynigo de Loyola non ha traydo ávito e tonsura decente; e los delictos que cometyó son calificados e muy henormes, por los haver cometydo él e Pero Lopes, su hermano, de noche, e de propósyto, e sobre habla e consejo avido sobre asechança, e alebosamente, segund paresce por esta pesquisa que le presento; e que les pidc e requiero que manden prender al dicho Pero Lopes de Loyola, clérigo, e le den la pena condigna al dicho delicto, e al dicho Ynigo de Loyola rremitan al dicho señor corregidor, para que le dé la pena que fallare por derecho, pues es de su fuero e jurisdición; e para ello su oficio ynploro, con protestación que, sy asy lo hisyeren, harán bien e derecho; en otra manera, que protesto el derecho de la justicia de su Altesa sea en salvo, e se pueda quexar ante quien e como deva con derecho, e cobrar todas las costas e dapnos que se recrescieren. E ansy lo pidyó por testimonio, e rrogó a los presentes que fuesen dello testigos.

The Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola in the China mission of the 17th and 18th centuries

Nicolas Standaert[*]

Spiritual exercises are considered to be one of the key means used by the Society of Jesus in achieving its self-declared major purpose, “to strive for the progress of souls in Christian life and doctrine and for the propagation of the faith”.[1] While the practice of the spiritual exercises in the first two centuries of the Society of Jesus is rather well documented for Europe,[2] hardly anything is known about the practice in mission areas such as China. In recent publications about Christianity in China or the history of the Society of Jesus in China, the topic is barely touched upon.[3] In fact the only

* Nicolas Standaert is Professor of Sinology at the University of Leuven (Belgium) and specializes in the history of the cultural contacts between China and Europe in the seventeenth and eighteenth centuries. His recent publications include: *The Interweaving of Rituals: Funerals in the Cultural Exchange between China and Europe* (Seattle: University of Washington Press, 2008) and *An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor: The History of* Jincheng shuxiang *(1640)* (Monumenta Serica Monograph Series LIX) (Sankt Augustin Nettetal: Steyler Verlag, 2007).
The author expresses his gratitude to Carine Defoort, Bernard Deprez, Ad Dudink, Noël Golvers, Maaike Mottart and Sara Van Hoeymissen (University of Leuven), who in various ways contributed to the writing of this article. A preliminary version (with quotations from the original texts in Chinese) was published as: Zhong Mingdan 鐘鳴旦, Sheng Yi-na-jue shencao zai Zhongguo chuanjiaoqu: Shiqi ji shiba shiji jingyan de fanxing 聖依納爵神操在十七及十八世紀中國傳教區：十七及十八世紀經驗的反省, in: Shenxue lunji 神學論集, 2009. No. 160, p. 167-205.

1 See Formulas of the Institute of the Society of Jesus, Approved and Confirmed by Popes Paul III (27 September 1540) and Julius III (21 July 1550), no. 1, in: The Constitutions of the Society of Jesus and their Complementary Norms, Saint Louis 1996, p. 3-4; see also nos. 408 and 648 of the Constitutions.

2 See mainly Ignacio Iparraguirre, Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola. Vol. I, En la vida de su autor (1522-1556), Roma 1946; Ignacio Iparraguirre, Historia de los Ejercicios de San Ignacio. Vol. II, Desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgación del directorio oficial (1556-1599), Roma 1955; Ignacio Iparraguirre, Historia de los Ejercicios de San Ignacio. Vol. III, Evolución en Europa durante el siglo XVII, Roma 1973; and Joseph de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique, Edmond Lamalle (ed), Rome 1953.

3 Not mentioned in Handbook of Christianity in China. Volume One: 635-1800, Nicolas Standaert (ed), Leiden 2001. In his book about Ricci, Jonathan D. Spence takes the *composition of the place* of the Spiritual Exercises as model for the construction of the *memory palace*,

brief article dates from the 1920s.[4] This overview will trace in chronological order the history of the practice of the Ignatian spiritual exercises in China in the seventeenth and eighteenth centuries. A specific corpus of texts, each reflecting one aspect of the spiritual exercises, corresponds to each different period within this span. The texts were translated, written or put into practice by different missionaries and were received by different audiences over the course of these two hundred years. To a large extent developments in China also reflect the changes in the European theory and practice of the spiritual exercises.

Early references at the time of Ricci: Spiritual exercises of the first week for individuals

In the reports that the missionaries sent back to Europe, hardly any systematic description of their practice of the spiritual exercises can be found. There are only scattered and brief references in various reports, letters or accounts. One of the earliest of such accounts is Matteo Ricci's[5] *De Christiana expeditione apud Sinas suscepta ab Societate Jesu* (About the Christian Expedition to China Undertaken by the Society of Jesus), originally written in Italian but better known in the Latin version that was edited by Nicolas Trigault[6] and first published in Augsburg in Germany in 1615. The first reference to the practice of the spiritual exercises can be found in the description of Ricci's early missionary activities in south China in the years 1590-1591, approximately seven years after his arrival. There is an account of a sixty-year old merchant (with the unidentified name of Cotunhoa) in the city

but says little about the actual practice in Ricci's time; see Jonathan D. Spence, The Memory Palace of Matteo Ricci, New York 1984. In the recently published Liam Matthew Brockey, Journey to the East. The Jesuit Mission to China 1579-1724, Cambridge 2007, there are only two marginal references to the Spiritual Exercises (Ricci): p. 292, 370. Brockey adds (without further proof) that "other missionaries made only sparing use of this method of pious introspection among their Chinese Christians in later years" (p. 292).

4 Louis Vanhee, La Pratique des Exercices de Saint Ignace dans l'ancienne mission de Chine, Enghien ca. 1920 (20 p.).

5 Matteo Ricci's, * 6. X. 1552 Macerata (Italy), S.J. 16. VIII. 1571 Roma, † 11. V. 1610 Beijing (China) (Joseph Dehergne S.J., Répertoire des Jésuites de Chine de 1552 à 1800, Roma 1973, no. 684).

6 Nicolas Trigault, * 3. III. 1577 Douai (Flanders, now in France), S.J. 9. XI. 1594 Douai, † 14. XI. 1628 Hangzhou (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 850).

of Nanxiong 南雄, who was an ardent devotee *of the idols*, practising strict vegetarianism, and particularly interested in religious matters. Through the mediation of the Chinese scholar Qu Rukui 瞿汝夔 (Taisu 太素, 1549-1611; baptised as Ignatius in 1605), he came into contact with Ricci, who introduced the merchant to Christian doctrine. After sufficient instruction he was baptised, probably at the end of 1591, and received the name of Joseph. Subsequently, Ricci writes:

"And because when he was a gentile he was accustomed to the meditations of that sect, he wanted to know the way of meditating of our Christian faith. Father [Ricci] gave him the exercises of the first week of our Father S. Ignatius, and he made them just as well as Christians of many years could make them."[7]

Nearly twenty years later, in 1609, when reporting about the activities in Nanjing, a new mention is made of the scholar Qu Rukui:

"At the same time Qu [Rukui] Taisu, who was baptised in Nanjing, and called Ignatius, was in our house. Through conversations with Paul (Xu Guangqi 徐光啓 [1562-1633]), he became more fervent and more resolute in the matters of religion. And he did not become less fervent with the Exercises of the first week of Our Blessed Father Ignatius, of which he received so many fruits that he said that he was no longer afraid of dying, as he was at first. With the general confession, his conscience was already relieved from the weight of those sins which make people fear death. In such a way, if step by step one introduces from now on the use of the benefits of these exercises, we are confident that one day they will procure, in this kingdom, great marvels; these people are indeed very capable of collecting the fruits that they may carry with them."[8]

7 Fonti Ricciane. Documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina (1579-1615), Pasquale d'Elia (ed), Roma 1942-1949, vol. I, p. 315 (translation by the author).

8 Fonti Ricciane (n. 7), vol. II, p. 490-491 (translation by the author).

In the same year there was also another Christian who did the exercises of the first week in Nanjing.[9]
Though these references are brief, they give some glimpse of the early practice. Exercises were given to individual Chinese who had some spiritual experience, though it was not always a Christian spiritual experience, such as in the first case where the convert had a Buddhist background; just like in Europe, these exercises were not yet given in special retreat house but in the residences of the Jesuits; they concerned the so-called "first week" of the exercises which aim at deepening one's relationship with God through personal conversion, including (general) confession.

Works compiled by Giulio Aleni: Spiritual exercises by way of illustrations

At this early stage primary sources do not make reference to the printed text of the *Spiritual Exercises*, though one may presume that the Jesuits had a copy at hand. Yet there were other books closely linked to the *Spiritual Exercises*. That was the case with Jerome Nadal's[10] major work entitled *Evangelicae historiae imagines* (Illustrations of the Gospel Stories), first published in Antwerp in 1593, and its extensive edition *Adnotationes et meditationes in evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur* (Annotations and Meditations on the Gospels which are read in the holy sacrifice of the Mass throughout the whole year), published in Antwerp in 1594 and 1595. It is well known that Juan Polanco[11], the secretary of St. Ignatius, believed that Nadal had been blessed with a true understanding of what Ignatius intended for his new order. For that reason Nadal was sent out to publicize the *Constitutions*. One may assume that his *Annotations and Meditations on the Gospels* are similarly an appropriate elucidation to accompany the *Spiritual Exercises*. They serve to open up Ignatius' vision of liturgical and meditative prayer. Nadal put them together at the instigation of Ignatius

9 Fonti Ricciane (n. 7), vol. II, p. 490, n. 2.

10 Jerome Nadal, * 1. VIII. 1507 Palma de Mallorca, S.J. 29. XI. 1545 Rome, † 3. IV. 1580 Rome (DHCJ III, p. 2793).

11 Juan Alfonso de Polanco, * 24. XII. 1517 Burgos, S.J. 1541 Roma, † 20. XII. 1576 Roma (DHCJ IV, p. 3168-3169).

and their main purpose was to assist student members of the Society in the apprenticeship of prayer. The link with the ways of meditation in the *Spiritual Exercises* is very close. The same pattern or structure is found throughout the work. Each section consists of four parts, and the person meditating is expected to make use of all four: 1) in the first place comes the *Gospel text*, arranged in the order of the liturgical year; 2) next come the *annotations* that serve to clarify exegetical or historical elements in the text; the different points are marked by letters; 3) the *meditation* proper follows, often taking a dialogue form; 4) finally there is an engraving to illustrate the chosen Gospel excerpt. These engravings are the most recognizable aspect of the book. A history of their planning, and the vicissitudes of their conception, would take us too far from our purpose; enough to say here that originally Nadal had foreseen a series of engravings and then rejected them.[12] Finally a complete set was printed drawn by the best etchers of Antwerp. The illustrations had been made by the Wierix brothers of Antwerp, among others: Jan Wierix (1549-c. 1618), Antoon Wierix II (c. 1555-59-1604) and Hieronymus Wierix (c. 1553-1619), Karel van Mallery (1571-1635), Jan Collaert (1566-1628) and Adrian Collaert (1560-1618) mostly after the designs of Giovanni Battista Fiammeri[13] and Bernardino Passeri (1540-1596). They were first printed separately as *Evangelicae historiae imagines*, where they are arranged in the chronological order of the life and ministry of Jesus, and next enclosed in the entire work *Adnotationes et meditationes*.

The work was well received and could soon be found as far away as South America and the Far East. As early as 1599, the Jesuits in China had asked for a copy of the work and it is certain that by 1605 they had one in their residence in the south of the country. This is confirmed by Ricci who carried

12 There is a large literature on Nadal's work, including several modern reprints: see, for instance: Pierre-Antoine Fabre, Ignace de Loyola. Le lieu de l'image, Paris 1992; Jeffrey Chipps Smith, Sensuous Worship. Jesuits and the Art of the Early Catholic Reformation in Germany, Princeton 2002; Walter S. Melion, Introductory Studies, in: Annotations and Meditations on the Gospels by Jerome Nadal S.J., edited and translated by Frederick A. Homann S.J., Philadelphia, 3 vols., 2003, 2005, 2007.

13 Giovanni Battista Fiammeri, * 1530, † 23. VIII. 1617 Rome (Josephus Fejér, Defuncti primi saeculi Societatis Jesu, Pars I, Roma 1982, p. 92).

a volume with him for many years in China. He had lent the Nadal volume to Manuel Diaz Sr[14] who had taken it to Nanchang to use in his mission work there. Therefore Ricci asked for more copies. Ricci adds in his letter that Nadal's book "is of even greater use than the Bible in the sense that while we are in the middle of talking we can also place right in front of their eyes things that with words alone we would not have been able to make clear."[15]

The popularity of the illustrations in Nadal's book appears from its Chinese reproductions. They first appeared in the illustrated version of the rosary entitled *Song nianzhu guicheng* 誦念珠規程 (Rules for Reciting the Rosary), translated by the Portuguese Jesuit João da Rocha 羅儒望[16] and published in Nanjing c. 1619.[17] The illustrations of *Song nianzhu guicheng* are well known because, more than others, they were transformed according to Chinese pictorial conventions. Most renowned, however, is a series of about 56 engravings of the illustrated life of Christ entitled *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* 天主降生出像經解 (Explanation of the Images of the Lord of Heaven's Incarnation), first published by Giulio Aleni 艾儒略[18] in Jinjiang 晉江 (Quanzhou 泉州) in 1637. Most of these Chinese woodcuts were reproduced after Nadal.[19] They adopt fewer Chinese pictorial conventions than *Song nianzhu guicheng*, but contain all the characteristics that provide the opportunity to pray by using visual representation, accord-

14 Manuel Diaz Sr., * 1559 Alpalhão (Portugal), S.J. 30. XII. 1576 Evora, † 28. XI. 1639 Macao (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 255).

15 Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I. Vol. 2, Le Lettere dalla Cina (1580-1610), con appendice di documenti inediti, Pietro Tacchi Venturi (ed), Macerata 1913, p. 284 (letter to João Álvares S.J. in Rome, dated 12 May 1605).

16 João da Rocha, * 1565 Santiago de Priscos (Portugal), S.J. 1583, † 23. III. 1623 Hangzhou (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 694).

17 For a detailed description of this and the following Chinese writings, see Chinese Christian Texts Database (CCT-Database) (www.arts.kuleuven.be/sinology/cct), which incorporates the results of this research. Facsimile edition of ARSI, Jap. Sin. I, 43b, in: Yesuhui Luoma dang'anguan Ming Qing tianzhujiao wenxian 耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻 Chinese Christian Texts from the Roman Archives of the Society of Jesus, 12 vols., Nicolas Standaert 鐘鳴旦 & Ad Dudink 杜鼎克 (eds), Taibei 2002, vol. 1, p. 515-574.

18 Giulio Aleni, * 1582 Brescia (Italy), S.J. 1.XI. 1600, † 10. XI. 1649, Yanping, Fujian (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 17).

19 Facsimile edition of ARSI, Jap. Sin. I, 187, which contains fifty-three illustrations, in: Chinese Christian Texts ARSI (n. 17), vol. 3, p. 527-582. There exists extensive secondary literature on this book.

ing to the *composition of the place* as proposed in the *Spiritual Exercises* (art. 47).[20]

The overall composition of each engraving is so arranged that one is required to make a series of mental moves, and these can lead to *changes of place* that affect one as a person. This is brought about through a distinctive feature of these engravings: the combination of lettering on the print and the text below. Beneath each print there are always a number of *points* that refer to elements in the Gospel narrative. Each point is marked by a letter (and in the Chinese version *jia* 甲, *yi* 乙, *bing* 丙 etc.), and these letters can be found in areas of the picture itself. By following the order of these letters in the engraving the person meditating performs a sort of pilgrimage following the route marked in the picture. Since such religious pictures were expected to fix the details of dramatic scenes from the Gospels in Chinese minds, they can be considered as another type of translation of the methods of the *Spiritual Exercises.*

As regards the general structure of *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie*, the arrangement of the pictures belongs to the genre of the *Gospel harmony* (*harmonia evangelica*), which is an attempt to organize the material of the four distinct Gospels into a chronological sequence and a consistent narrative text. This was a popular genre in sixteenth and seventeenth-century Europe. The instructions on the meditations of the *Life of Christ* in the *Spiritual Exercises* (art. 261-312) also follow the same structure.

Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie has often been treated together with *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* 天主降生言行紀略 (Short Record of the Words and Deeds of the Lord of Heaven's Incarnation), first published in 1635. However, this is not a translation of Nadal's commentary, but a similar chronological life of Jesus (*Gospel harmony*) based on the *Vita Jesu Christi e quatuor Evangeliis et scriptoribus orthodoxis concinnata* of Ludolph of Saxony (ca, 1300-1378). First printed in 1474, Ludolph's *Vita Jesu Christi* was a very

20 The illustrations of Nadal were also partly used as a model for another Life of Christ edited by Adam Schall von Bell S.J. 湯若望 (1592-1666) Jincheng shuxiang 進呈書像 (1640): see Nicolas Standaert, An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor. The History of Jincheng shuxiang (1640), Sankt Augustin / Nettetal 2007.

popular text in the sixteenth and seventeenth centuries. It was published and translated in the main European cities of the time. The work had also had a special influence on the Society of Jesus, since Ignatius of Loyola had been converted to a new style of life by reading the *Vita Christi*, and his *Spiritual Exercises* bear its influence, especially with regard to the use of the active imagination. That Aleni took Ludolph of Saxony's *Vita Jesu Christi* as the first work to be translated, ahead of the Gospels themselves, shows how the didactic and spiritual dimension of the life of Christ was preferred to the historical or liturgical dimension. *Tianzhu jiangsheng yanxing jilüe* 天主降生言行紀略 and *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* 天主降生出像經解 thus complement each other. Knowing the mnemonic effect of vivid illustrations, the Jesuit missionaries considered pictures an important complement to words and therefore used paintings and drawings not only to transmit the story of the life of Christ but also to pray with it in accordance with the instructions of the *Spiritual Exercises*.

The visually oriented contemplation as exemplified by the Ignatian methodology entered a Chinese context in which such meditation practices were not unfamiliar. In this regard, Junhyoung Michael Shin has explored the receptive potential of these works in the context of the indigenous Buddhist tradition in China. He argues that *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* could be eagerly received and fully functional among the Chinese readership since the latter was already familiar with a similar tradition drawn from the *Guan wuliangshou jing* 觀無量壽經 (Sutra of the Contemplation of the Infinite-Age Buddha) of Pure Land Buddhism. According to the sutra, the practice of visualising the Pure Land will absolve one of accumulated sins and enable one to achieve salvation, that is, rebirth in the Pure Land. Its method of visualisation, also expressed in various paintings, proceeds through sixteen stages. This meditative methodology is very similar to that of *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie*. Just like its European counterpart, the sutra's detailed descriptions of colourful lakes and streams, jewel trees, beautiful pavilions inhabited by resplendent deities, led the Buddhist practitioner to create in the mind a holy space. As with Nadal's images, the practitioner not only visualises the holy topography, but enters the visualised Pure Land to be reborn, travel, meet with and hear from the Buddhas. Shin

concludes that the Pure Land way of meditation predisposed a Chinese audience to be receptive to the Chinese version of Ignatian visual meditation.[21]

The *Diary of Oral Exhortations* of the Fujian community in the 1630s: Practical methods for meditation

It is not clear how the pictures were used. Yet a glimpse is available from some practices in the Christian community in the Fujian province of the 1630s. The most important source for information about the Fujian community is the *Kouduo richao* 口鐸日抄 (Diary of Oral Exhortations), an extensive record of missionaries' conversations with converts and interested literati in Fujian selected from the ten-year period of 13 March 1630 to 4 July 1640. More than twenty-five Christians participated in the recording and editing of this work.[22]

Methods for meditation

Besides theological or moral questions, *Kouduo richao* also contains exchanges about practical matters such as meditation. On Sunday 1 October 1634 (in Fuzhou), for instance, the following conversation took place between the Jesuit Bento de Matos 林本篤 [23] and a Chinese convert:

"[Li] Qixiang said: 'I have heard that in [our] Doctrine there is the exercise (*gongfu* 工夫) of meditation (*moxiang* 默想). Please tell me about it in outline.'"

"The master said: 'If one does not meditate in the morning the soul lacks its nourishment, for meditation is food for the soul. But during meditation all the three faculties – memory, understanding and volition – must be used.'"

21 Junhyoung Michael Shin, The Reception of *Evangelicae Historiae Imagines* in Late Ming China. Visualising Holy Topography in Jesuit Spirituality and Pure Land Buddhism, in: Sixteenth Century Journal 40/2009, p. 303-333. See also by the same author: The Supernatural in the Jesuit Adaptation to Confucianism. Giulio Aleni's Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie (Fuzhou, 1637), in: History of Religions 50/2011, p. 329-361.

22 Facsimile edition of ARSI, Jap. Sin. I, 81, in: Chinese Christian Texts ARSI (n. 17), vol. 7, p. 1-594. For the Chinese text and an annotated English translation, see Erik Zürcher (trans.), Kouduo richao. Li Jiubiao's Diary of Oral Admonitions, A Late Ming Christian Journal, 2 vols., Sankt Augustin/Nettetal 2007.

23 Bento de Matos, * 1600 Vidigueira (Portugal), S.J. 1615, † 12. XII. 1651 Hainan (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5] , no. 530).

"Qixiang asked: 'How?'"

"The master said: 'First: purifying the faculty of memory. If memory is not pure, a chaotic mass of mixed [impressions] enter the brain, and as a result one's thought will be confused and unsettled. Therefore you must search and select a specially beautiful passage from the Scriptures and store it in your brain [by memorizing it], so that at any time you can take it out and use it to activate the mechanism of understanding. Second: provisioning the faculty of understanding. After the mechanism of understanding has been activated it analyses [that scriptural passage] by analogy and fathoms its hidden meaning. That enables you to assess its intention and to use it as a model for action; thus the emotional [faculty of] volition is set in motion. Third: deploying the faculty of volition. Once the true principle has been understood, you enthusiastically move towards it; you may get a feeling of bitter remorse, or give rise to the thought of self-improvement, or take the firm decision [to mend your ways]. You beg the Lord to give you spiritual force, and you practise it with untiring effort. This is just a general outline of meditation. But note that meditation must be aimed at action; without action meditation serves no real purpose.'"[24]

The method explained in this passage is in accordance with the techniques of the *Spiritual Exercises*. *Gongfu* 工夫 is a more common word referring to the time and effort spent at work or study, and the sustained application to it and therefore it can also signify *exercise*. The idea of the three faculties of the soul, namely memory, intellect, and will, was first expounded in Christian spiritual literature by Augustine. In the course of history, it acquired various emphases. As noted above, Ignatius of Loyola got to know it as a method for meditation through the work of Ludolph of Saxony. The first meditation in the first week of the *Exercises* (no. 45 ff.) is entitled *Meditation using the three powers of the soul about the first, second and third sin.* Memory enables a person to bring to awareness the theme of the prayer that is proposed and the

24 Zürcher, Kouduo richao (n. 22), VI.9 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 397-398).

images and impressions that one has about the theme. With the intellect one enters into the details of the theme in order to understand it and to discover its message. This entails that one starts to see the connection between what is meditated and one's own life. This link stimulates the will, which in the *Spiritual Exercises* is an affective faculty by which one allows oneself to be moved. This method of prayer is a discursive mental prayer especially suited for beginners (*incipientes*) in the purgative way or stage of growth.[25] The explicit reference to the method in the Fujian community shows how it was applied to beginners in China as well.

Kouduo richao also contains information about the way books should be read. The missionaries explain that Christian volumes, because of their deep meaning, cannot be read cursorily like other texts. It is better to select one passage, even one sentence, and to ponder it over and again until one understands it interiorly.

"The master said: 'The meaning of books about the Heavenly Studies is profound and far-reaching. You cannot understand it by glancing and browsing, as you do with other books. Take only a few fascicles a day; appreciate their taste time and again (*fanfu wanwei* 反覆玩味), and do not stop until you have clearly understood them and are able exactly to remember their content.'"[26]

"The master said: 'Reading those books is fine, but just glancing through them is useless. Regard them as a spiritual medicine for the soul: every word, every phrase must be appreciated thoroughly and tasted in every detail (*shuwan er xiangwei zhi* 熟玩而詳味之).'"[27]

It is noteworthy that the words chosen for *to ponder* fall within the paradigm of taste (*wanwei* 玩味; *shuwan er xiang-*

25 See George Ganss (trans. & comm.), The Spiritual Exercises of Saint Ignatius, St. Louis 1992, p. 154-155.

26 Zürcher, Kouduo richao (n. 22), IV.6 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 271); on reading books see also: VII.37 (p. 29b-30a; Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 514-515).

27 Zürcher, Kouduo richao (n. 22), VIII.21 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 570); see also VI.22 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 410) where it is said that the words of Jesus can be savoured: *si yu kewei ye*斯語可味也.

wei zhi 熟玩而詳味之). This description corresponds to the Ignatian pedagogical method as described in the *Spiritual Exercises*: "For what fills and satisfies the soul consists, not in knowing much, but in our understanding the realities profoundly and in savouring them interiorly." (*Spiritual Exercises*, art. 2) It also tallies with the *second method of prayer* as defined in *Spiritual Exercises*, art. 252, a practice that corresponds to the "rumination of words" in the original meaning of "meditation".[28] In this way, books become "food for the soul" (*lingxing zhi liang* 靈性之糧) or "a spiritual medicine for the soul" (*xingming zhi shenyao* 性命之神藥),[29] two well-established metaphors. This way of internalising a text, with similar metaphors, was also to be found in China. Expressions such as "appreciate the taste [of books] (time and again)" ([*fanfu*] *wanwei* 反覆玩味), "thoroughly cooked" (*shu* 熟), "medicine" (*yao* 藥) applied to reading can be found word for word in collections of sayings attributed to the famous Neo-Confucian scholar Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) and other Neo-Confucian scholars.[30]

The same method is applied to reading Scripture. In one instance in *Kouduo richao* the missionary explains that reciting prayers and reading books (*songjing kanshu* 誦經看書) has some benefit as a spiritual exercise, but does not provide the greatest benefit. More important is to meditate (*cunxiang* 存想). The method of meditation is explained in three steps: 1) to memorize the facts (*ji qi shi* 記其事); 2) to deduce the meaning (*yi qi li* 繹其理); 3) to disclose the inner feelings (*fa qi qing* 發其情). This seems to refer again to the three faculties of memory, intellect and will (as affective faculty). Especially the "application of the senses" (to see, hear, smell, taste and touch) in meditation or contemplation is helpful for stimulating the faculties. (*Spiritual Exercises*, art. 65 ff.) The missionary applies this method to the text of Mary's visit to Elisabeth. He questions seven converts who successively

28 See the article s.v. Méditation, in: Dictionnaire de spiritualité, Paris 1932-1995, vol. X, cols. 906-934.

29 Zürcher, Kouduo richao (n. 22), IV.6 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 271-272); VII.37 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 514-515); VIII.21 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 570).

30 In Li Qingde 黎靖德, Zhuzi yulei 朱子語類, Beijing 2007, vol. 1, p. 181-189; vol. 2, p. 434, 440, 501.

give their interpretation of the text. Here again one can notice the influence of meditation methods as outlined in Ignatius' *Spiritual Exercices.*

"On the fourteenth there was the Rite of Worship [commemorating] the Holy Mother's visit to Saint Elisabeth. The master told the congregation: 'In the exercises of [our] doctrine, some profit is gained by reciting scriptures and reading books, but not very much: the most important is contemplation (*cunxiang*). However, contemplation comprises three activities: remembering the event, investigating the principles involved, and giving rise to feelings. When these three are present the merit of reflection is complete. Today is the day on which the Holy Mother went to visit Saint Elisabeth. Let me first tell you about the event, and let then each of you investigate its principles and describe his feelings. Saint Elisabeth was a relative of the Holy Mother. When the angel made the annunciation to the Holy Mother, he also reported to her the remarkable news that Saint Elisabeth had become pregnant. (Note: For details see the basic treatise). The Holy Mother's heart was filled with ardor, and she went hastily to take care of her. It took her three days of traveling in the mountains to reach Elisabeth's home. She only returned after Saint John had been born. Now as you personally have heard the story, you have not only [as it were] witnessed the event, but also contemplated it. Can you tell me something about it?'"[31]

The *exercise of meditation* referred to above at the beginning of the first quotation from *Kouduo richao* may also be a reference to the book *Moxiang gongfu* 默想工夫 by Gaspar Ferreira 費奇規,[32] a Jesuit who spent more than 45 years in China. Little is known about Ferreira's activities except that Ricci appointed him novice master for six years. The work only exists in a manuscript version and it is not clear whether it is a translation or (partly) Ferreira's own creation.[33] If the

31 Zürcher, Kouduo richao (n. 22), VIII.35 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol 7, p. 587-593); Haikou 海口, Monday, 2 July 1640.

32 Gaspar Ferreira, * 1571 Castrofornos (Portugal), S.J. III. 1589 Coimbra, † 27. XII. 1649 Guangzhou (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 303).

33 In Bibliothèque nationale de France: BnF, Chinois 7332. Facsimile edition in Faguo guojia tushuguan Ming Qing tianzhujiao wenxian 法國國家圖書館明清天主教文獻 Chinese Chris-

passage in *Kouduo richao* refers to Ferreira's *Moxiang gongfu*, the latter should be dated before 1634, but it can also be of later date (before his death in 1649). This book may well be the first work with concrete instructions for meditations according to the spiritual exercises. The extensive treatise (7 fascicles/chapters or *juan* 卷 in total) is divided into seven exercises according to seven virtues to advance on the way of perfection: holy awe (*shengwei* 聖畏), deprecation of the world (*jianshi* 賤世), self-deprecation (*zijian* 自賤), temperance of words (*shaoyan* 少言), patience (*rennai* 忍耐), humility (*qianxun* 謙遜), charity (*ren'ai* 仁愛). Each of them consists of about fifteen meditations mainly taken from the Gospels (life of Christ, parables, etc.). Throughout the work the scenes of the life of Christ are not in a strictly chronological order, but divided according to the virtues, so that, for instance, there is a scene from the childhood gospels in each part. The instructions for each meditation are divided into five sections: 1) general discussion (*tilun* 題論); 2) grief and shame (*zikui* 自愧, *tongqie* 痛切, *jingya* 驚訝); 3) imitation (*fangxiao* 仿效); 4) thanksgiving and offering (*ganxie* 感謝, *xiansong* 獻送, *jiyuan* 冀願); 5) prayer (*qidao* 祈禱).

Early vocabulary for "meditation"

Kouduo richao and *Moxiang gongfu* also inform us about the early vocabulary used for *meditation*. One term that is often used in Christian texts is *moxiang* 默想, a term that is still the most commonly used in the Chinese Catholic tradition. It is composed of *mo* 默, meaning silent (also without speaking) or quiet, and *xiang* 想 meaning to reflect or think, with a connotation of desire or imagination. The compound existed before the arrival of the missionaries in China, but was not very often used. The term used in the last quotation is *cunxiang* 存想, here translated as *contemplation* (but it could also be translated as *meditation* or *reflection*). The passage and description are too short to ascertain whether a strict dif-

tian Texts from the National Library of France / Textes chrétiens chinois de la Bibliothèque nationale de France, 26 vols., Nicolas Standaert 鐘鳴旦, Ad Dudink 杜鼎克, & Nathalie Monnet 蒙曦 (eds), Taibei 2009: Chinese Christian Texts from the National Library of France, vol. 22, p. 187-492. At the beginning (p. 207), Ferreira is mentioned as having "transmitted" (*shu* 述) the text.

ferentiation with *moxiang* is being made, but it may reflect the distinction between *meditation* and *contemplation* in the *Spiritual Exercises*. Contemplation is the prayer method that is used in the second week of the *Exercises*, to which Mary's visit to Elisabeth belongs. In it the visual aspect plays an important role as exemplified by the above-mentioned images in Nadal's work. Contemplation consists in attending to persons, their words, and their actions, largely by use of imagination. In general, contemplation is viewing or gazing and it stimulates reflections and emotions. Since this method leads to reflections it can and often is discursive mental prayer. Ordinarily, however, it is an easier and more affective kind of prayer, especially suitable for the contemplation of the scenes from the Gospels.[34] Though *meditation* and *contemplation* are distinguished in the *Spiritual Exercises*, the two words sometimes are used as synonyms.

Electronic databases now make it possible to check the frequency of specific compounds. The *Zhongguo jiben guji ku* 中國基本古籍庫 (Database of essential ancient Chinese texts) was consulted to identify the Chinese words used to translate the Catholic concept of meditation. In its corpus (which is not complete), *cunxiang* 存想 is the most common compound of the three (ca. 24 internet pages of ca. 35 references each), followed by *mocun* 默存 (ca. 13 pages) and *moxiang* 默想 (ca. 5 pages; in each case one should deduct the cases in which the terms are not used as a compound). One of the earlier references for *cunxiang* can be found in Wang Chong's 王充 (27-c. 100) *Lunheng* 論衡 (Discourses weighed in the balance), *juan* 22 (Dinggui 訂鬼), where it is stated that *gui* 鬼 (spirits) do not exist but are *imagined*. The term can frequently be found in Taoist texts, especially in the *Daoshu* 道樞 (Pivot of the Way), a large compendium of texts dealing with *neidan* 內丹 (Inner alchemy) and *yangsheng* 養生 (Nourishing life) theory and techniques, compiled by the scholar official Zeng Zao 曾慥 (?-1155). Among the passages quoted in this work is one from the eighth-century *Tianyinzi* 天隱子 (Book of the Master of Heavenly Simplicity).[35] In Li Qingde's 黎靖德 (Song) *Zhuzi yulei* 朱子語類 (1270), which is

34 Ganss, The Spiritual Exercises of Saint Ignatius (n. 25), p. 162.
35 See below at note 38.

a systematic compilation of sayings and comments by Zhu Xi, *cunxiang* is also associated with the Taoist tradition. In the same work, *mocun* and *moxiang* occur in contexts that are not related to religious meditative practices (e.g. in the case of Yanzi who in the age of distress did not allow his joy to be affected by it (*Yanzi bu gai qi le* 顏子不改其樂; *Mencius* 4, B, 29), but "kept it silently in his heart" *mocun yu xin* 默存於心),[36] while in *Daoshu* these terms again refer to Taoist techniques. One of the earliest references to *mocun* appears in the *Liezi* 列子 (Master Lie), chapter 3 (Zhou Muwang 周穆王 King Mu of Zhou) in the context of an imaginary journey in the cosmos. One may also point out that other terms for silent visualisation (such as *moguan* 默觀 and *mozhao* 默照), sometimes associated with Buddhism, seem to be used rarely in the Christian texts.

It appears that the early Chinese translators of the *visual meditation* as practised in the *Spiritual Exercises* used a vocabulary that is identical or close to the Taoist vocabulary of *visual meditation*. As pointed out by Livia Kohn, visualisation is the dominant mode of meditation in the Taoist tradition.[37] The practice came to the forefront in the fourth-century school of Highest Clarity (Shangqing 上清), whose followers added the ingestion of cosmic potencies, envisioned personal – even sexual – interaction with deities, and engaged in ecstatic travels to the stars and paradises of the immortals. The term for visualisation in Taoism is *cun* 存, a verb that basically means *to preserve, to be preserved, to be, to be present*, or *to exist* and is here used in its causative mode: *to cause to exist* or *to make present*. It thus means that the meditator by an act of focused intention causes certain energies to be present in the body or makes specific deities or scriptures appear before his mental eye. For this reason, some translators

36 In Li Qingde, Zhuzi yulei (n. 30), vol. 3, p. 800 (*mocun*); vol. 5, p. 1649 (*moxiang*).

37 Livia Kohn, Meditation Works. In the Daoist, Buddhist, and Hindu Traditions, Magdalena 2008, p. 128-129. See also the descriptions of *cun* and related terms, mostly by Kohn, in: The Encyclopedia of Taoism, Fabrizio Pregadio (ed), London 2008, p. 118-120, 287-289, 865, 902-903. See also on the Shangqing tradition, in: Isabelle Robinet, Méditation Taoïste, Paris 1979, p. 81, 116, 163; Robinet translates *cun* as "to preserve", "to maintain" or "to fix" (English translation: Taoist meditation. The Mao-shan Tradition of Great Purity, Julian Pas & Norman Girardot (trans.), Albany 1993, p. 53, 74, 105). Louis Komjathy, Cultivating Perfection. Mysticism and Self-Transformation in Early Quanzhen Daoism, Leiden 2007, p. 69, 190, 320.

prefer to use *actualise* or *actualisation* to render the term. Kohn further points out that aside from its single usage, the word *cun* also occurs in the combination *cunxiang* 存想, *visualisation and imagination*. The above-mentioned *Tianyinzi* 天隱子 (Book of the Master of Heavenly Simplicity) defines it as follows:

"Visualisation (*cun* 存) means producing a vision of one's spirit; imagination (*xiang* 想) is to create an image of one's body. How is this accomplished? By closing one's eyes one can see one's own eyes. By gathering in one's mind one can realize one's own mind. Mind and eyes should never be separate from one's body and should never harm one's spirit(s): this is done by visualisation and imagination."[38]

This method appears to be different from those aimed at *emptying the mind* or *absorption* (*channa* 禪那, Sanskrit *dhyāna*),[39] as in Buddhist meditation, or at *purifying the mind* and *returning to one's basic nature*, as in Confucian *quiet-sitting (jingzuo* 靜坐).[40] In the Taoist tradition, *cun* means "the creation of an intentional inner vision of the spirit energy in the body, combined with that of *xiang* which allows one to also see one's bodily presence and thus attain longevity both physically and spiritually".[41] The Taoist tradition also incorporates concentrative meditation, which involves focussing the mind on a single object with the goal of attaining one-pointedness. In the course of the history from Tang to Song there seems to have been a shift in emphasis from visualisation to concentration methods. Unfortunately little has been published on the predominant techniques in the late Ming.

Despite the differences, several of these, mainly Taoist, practices are similar to the ones proposed in the *Spiritual Exercises*: the practitioner uses visualisation and imagination to create a space in which an encounter can take place. The meditator concentrates on a particular scriptural phrase or

38 Kohn, Meditation Works (n. 37), p. 129. See also Livia Köhn, Seven Steps to the Tao. Sima Chengzhen's *Zuowanglun*, Nettetal 1987, p. 13 (introduction by I. Robinet), 152, 189.

39 On *dhyāna*, see Kohn, Meditation Works (n. 37), p. 40-43.

40 On *jingzuo*, see Rodney L. Taylor, Meditation in Ming Neo-Orthodoxy. Kao P'an-lungs Writings on Quiet-Sitting, in: Journal of Chinese Philosophy, 6/1979, p. 149-182.

41 Kohn, Meditation Works (n. 37), p. 128.

passage, and uses it as a theme for transformation through self-examination and moral action.[42]

Little information has been found about the text of the *Spiritual Exercises* in the first decades of the seventeenth century, but these scattered references do show that the missionaries actively transmitted the prayer methods used in the *Exercises*, especially to beginners.[43]

Chinese translation of the *Spiritual Exercises*

A subsequent development was the translation of the *Spiritual Exercises* into Chinese. The earliest reference to a Chinese translation of the *Spiritual Exercises* as a text can be found in a list of books written in Chinese by the Jesuit missionaries, a list that was probably compiled by Guilio Aleni in 1642. There it is mentioned without reference to author or date as "Exercicios Espirituaes do Nossa Santo Padre Ignacio".[44] An earlier list, very similar to Aleni's and dating from 1636 (Litterae Annuae 1637), does not contain this reference. It is therefore not impossible that a first translation was made by an unknown author in the 1630s. No reference to a published version, however, is given.

The next reference appears in a catalog compiled by Philippe Couplet S.J. 柏應理,[45] published in 1686, the origins of which go back to an earlier Chinese list *Shengjiao xinzheng* 聖教信證 originally established by Han Lin 韓霖 (1601-1644) and Zhang Geng 張賡 (ca. 1570-1646/47). Couplet's list mentions Prospero Intorcetta S.J. 殷鐸澤[46] as author of *Regulae Societatis nostrae sinice* and *Exercitia*

42 Zürcher, Kouduo richao (n. 22), p. 487 (note to VI.9).

43 Another aspect of the Spiritual Exercises that occurs frequently in the Chinese documents is the *examination of conscience*; on this topic see especially Eugenio Menegon, Deliver Us from Evil. Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth Century Chinese Catholicism, in: Nicolas Standaert & Ad Dudink (eds), Forgive Us Our Sins. Confession in Late Ming and Early Qing China, Sankt Augustin/Nettetal 2006, p. 9-101.

44 Henri Bernard, Les adaptations d'ouvrages européens. Bibliographie chronologique depuis la venue des portugais à Canton jusqu'à la Mission française de Pékin, 1514-1688, in: Monumenta Serica, 10/1945, p. 1-57, 309-388; p. 30: Liste C. (probably by Gi. Aleni, 1642), no. 60.

45 Philippe Couplet, * 31. X. 1622 Mechelen (Belgium), S.J. 11. X. 1640, † 16. V. 1693 Goa (India), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 221).

46 Prospero Intorcetta, * 28. VIII. 1625 Sicilia (Italy), S.J. 31. XII. 1642, † 3. X. 1696 Hangzhou (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 414).

spiritualia S. P. Ignatii;[47] the Chinese version of this list only mentions *Yesu huili* 耶穌會例 under Intorcetta's name.[48] Intorcetta is known for having contributed to the translation of the Four Books in the 1660s, a project that resulted in the publication of *Confucius Sinarum Philosophus* (Paris: Danielem Horthemels, 1687). After his return from a brief mission to Europe (1669-1674), Intorcetta was in charge of the Chinese novices in Hangzhou in 1674. In 1676 he was visitor of the mission (1676-1684) and subsequently vice-provincial of China (1686-1689), during which period the first Chinese Jesuits were ordained in mainland China. As such he was closely engaged in the formation of Chinese Jesuits, which may explain his involvement in the translation of the major texts of the Society.[49] A few years later, around 1690, the existence of a Chinese translation of the *Exercises* is also confirmed by a letter of Louis Le Comte S.J.,[50] but again no author is mentioned.[51]

"Retreatant version" as origin

One text can tentatively be identified as that attributed to Intorcetta on Couplet's list. This is an anonymous manuscript in the Bibliothèque nationale de France, entitled *Yesu huili* 耶穌會例.[52] The text comprises two *juan* (fascicle). The first *juan* is the translation of a selection of texts from one of the editions of *Regulae Societatis Iesu*, which contains among oth-

47 Bernard, Les adaptations d'ouvrages européens (n. 44), p. 55: Liste G. (Philippe Couplet, 1686), p. 225-226.

48 Shengjiao xinzheng 聖教信證, in: Tianzhujiao dongchuan wenxian sanbian 天主教東傳文獻三編, 6 vols., Wu Xiangxiang 吳相湘 (ed.), (Zhongguo shixue congshu xubian 中國史學叢書續編 21), Taibei 1972, vol. 1, p. 351.

49 Louis Pfister, Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773, 2 vols, Shanghai 1932-1934, p. 322-323; (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 414).

50 Louis Le Comte, * 10. X. 1655 Bordeaux (France), S.J. 15. X. 1671 Bordeaux, † 19. IV. 1728 Bordeaux (France), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 456).

51 Louis Lecomte [Le Comte], Un jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine 1687-1692, Frédérique Touboul-Bouyeure (ed.), Paris 1990, p. 426 (letter 11, to François d'Aix de La Chaize S.J. (1624-1709): "... enfin les Exercices de saint Ignace pour les spirituels".

52 Bibliothèque nationale de France, Chinois 7445. Facsimile edition in: Chinese Christian Texts from the National Library of France (n. 33), vol. 22, p. 1-186; the text of the Exercises starts p. 79.

ers the *Summarium Constitutionum*, a summary of the *Constitutions of the Society of Jesus*, and various *Regulae*, Rules for daily life, within the Society of Jesus.[53] The second *juan* is entitled *Sheng Yi-na-jue shenxing gongfu* 聖依納爵神行工夫 and can be identified as a translation of the *Spiritual Exercises*. Similar manuscripts are in the Zikawei 徐家匯 Library in Shanghai.[54] However, it is not a translation of the more common Latin version of the *Exercises* (the so-called Vulgate edition) but rather a translation of a very rare "retreatant version".

In general, there is little variation between the different editions of the common Latin version of the *Spiritual Exercises* in the sixteenth and seventeenth centuries.[55] The Jesuit Order, being careful of preserving its own spiritual tradition and afraid of being accused of heterodoxy, regulated rather extensively the practice of the exercises, through control of the editing of the *Exercises* (first edition 1548) and the issuing of an official *Directory* (1591, 1599).[56] The *Exercises* has a specific structure in more or less four sections: "Annotations" (1-20) which are general remarks for the director and retreatant, the "Four weeks" (21-260), which contain the instructions for the exercises, the "Mysteries of the Life of Christ Our Lord" (261-312), which are the points for meditating fifty-one scenes of the life of Christ, and finally the vari-

53 Compare with: Regulae Societatis Iesu. Auctoritate septimae congregationis generalis auctae, Romae 1616.

54 There are two copies of Yesu huili in the Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 462 (not in: Xu Zongze 徐宗澤, Ming Qing jian Yesuhui shi yizhu tiyao 明清間耶穌會士譯著提要, Shanghai 1949; repr. Taibei 1958; Beijing 1989, p. 429-430), one of which clearly mentions Intorcetta as translator and dates it 1668. These versions do not include the translation of the Exercises. Yet, a manuscript version of the Exercises, similar to the version of the Bibliothèque nationale de France, but with some minor changes is also available: Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 470.3 (Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui, p. 430): entitled Wu shenfu sheng Yinajue shenxing shu gongfu 吾神父聖祖依納爵神行書工夫 (anonymous, undated). For a facsimile edition, see Xujiahui cangshulou Ming Qing tianzhujiao wenxian xubian 徐家匯藏書樓明清天主教文獻續編 Sequel to Chinese Christian Texts from the Zikawei Library, 34 vols., Nicolas Standaert 鐘鳴旦, Ad Dudink 杜鼎克, & Wang Renfang 王仁芳 (eds), Taibei 2012: Sequel to Chinese Christian Texts from the Zikawei Library, vol. 22.

55 For a list of these editions, see Ignatius de Loyola, Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria (MHSI 57), Madrid 1919, p. 708ff.; Ignatius de Loyola, Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum directoria (MHSI 100) , Rome 1969, p. 725ff.

56 Reprint included in Exercitia Spiritualia 1919 (n. 55), p. 1003f. and p. 1111f.

ous "Rules" (313-370), such as the "Rules for the Discernment of Spirits".

An exception to this common structure is the edition (without title) published in Lille (France) in 1614: [Ignatius de Loyola], [*Exercitia spiritualia B. P. Ignatii Loyolae*], Insulis (=Lille): Ex officina Petri de Rache, 1614.[57] Besides a corresponding French edition,[58] only one more edition of this version has been identified: published in Tyrnau (Trnava; then Kingdom of Hungary; now Slovak Republic) in 1679.[59] Generally speaking this edition is characterised by the fact that it addresses in the first place the person who is doing (receiving) the exercises, and not the one who is giving the exercises. It therefore can be called a *retreatant version*. This can be observed in the fact that the "Annotations", included in this version concern merely the retreatant (esp. 5, 11) and that the "Annotations" specific for the director (e.g. 6, 7, 8, 9) have been left out. Moreover, the 1614 version was produced in such a way that the pages are very often printed on one side only and that they can easily be torn off and distributed to retreatants day after day without them having knowledge of what follows next.

The Chinese version of the *Spiritual Exercises* clearly appears to be a translation based on this *retreatant version*. Since only a manuscript of the Chinese text is preserved, it is not clear what a printed version would have looked like, but it is clear that the translator opted for a work that was in the first place a handbook for the retreatant who would not only practice the exercises but also be able to read the book.

57 Exercitia Spiritualia 1919 (n. 55), p. 713, no. 19; Exercitia Spiritualia 1969 (n. 55), p. 726, no. 19. Sommervogel V, col. 62 pointed out the particularity of this edition. A copy is available in the library of the Bollandists in Brussels: Museum Bollandium 9 XIII.

58 Sommervogel V, col. 68-69. Like the Latin edition there is no mention of author or title. There is a corrected and enlarged edition: Ignatius de Loyola, Les vrais Exercices Spirituels du B.P. Ignace de Loyola, ... Ensemble la Guide ou Directoire pour ceux qui font faire lesdites Exercices, (second revised, corrected and enlarged edition), Paris 1620. Several omissions of the 1614 edition have been reintroduced in the 1620 edition: e.g. all the "Annotations" (1-20) have been included (despite the fact that the introduction still mentions the reduced number of "Annotations") as well as the "To have the true sentiment which we ought to have in the Church militant" (352-370).

59 Exercitia. Spiritualia. 1919 (n. 55), p. 719-720, no. 32; Exercitia Spiritualia 1969 (n. 55), p. 727-728, no. 32.

Characteristics of the Chinese version

Compared to the original *Spiritual Exercises*, the *retreatant version* contains some other variations that appear also in the Chinese version. A first difference concerns the general structure. Both the 1614 edition and the Chinese version are entirely arranged according to the four weeks, with exception of the "Annotations" (1, 3, 5, 4, 11, 14, 12, 13, 20) which precede the "Four Weeks": thus the meditations and rules (the third and fourth section of the *Exercises*) have been arranged *within* the specific week and not at the end of the book. For instance, the "Rules for discernment proper for the first week" (313-327) have been inserted within the first week, and the "Rules for discernment proper to the second week" (328-336) within the second week; the meditations on the life, passion and resurrection of Christ (261-312) have been respectively inserted within the second, third and fourth week. This inclusion of the texts in the four weeks makes the material easier to read for the retreatant.

Another difference is that in comparison with the original *Spiritual Exercises*, there are certain omissions in the 1614 edition and Chinese version. For instance, some meditations have been omitted, e.g. "The first miracle performed at the marriage of Cana, Galilee" (276), "How Christ cast out of the temple those who were selling" (277), and the tenth to thirteenth apparitions (308-311). It is difficult to explain why these texts have been left out, but these omissions do not affect the general movement of the exercises because in the dynamic of the exercises these meditations are optional. Another noteworthy omission is that the rules "To have the true sentiment which we ought to have in the Church militant" (352-370), which appear at the end of the original *Exercises*, have not been incorporated.

A third difference between the original and *retreatant version* as well as the Chinese version is that certain meditations have been added in the latter two. For instance, at the end of the fifth exercise of the first week three meditations have been added (on death, the judgment and the harm done by mortal sin); the Parable of the Prodigal Son has been attached after the general confession; a meditation on paradise is inserted after the ascension in the fourth week. These additions are explained in the introduction and correspond to instructions that appear in the *Directory* (1591,

1599).[60] A final difference is that the application of the five senses to the exercises is more developed.

All these differences from the original *Spiritual Exercises* appear in both the 1614 edition and the Chinese version, and are an indication that the Chinese translator worked either from the 1614 (or 1679) edition, or from a similar version not yet identified.

There are, however, also a number of differences between the 1614 edition and the Chinese version. The first series of differences concern the structure. While both integrated the meditations and rules within the four weeks, in some instances the place within the week is not the same. The "Rules concerning scruples" (345-351) are put in the Chinese version at the beginning of the first week, and not at the end of the text as in the 1614 edition. This, however, corresponds to the remark made in the introduction of the 1614 edition that these rules can be useful at any moment of the retreat. The rules of discernment (313-327, 328-336) occupy a slightly different place in the first and second week of the Chinese version. Another example is that the "Three modes of prayer" (238-260), which were split up in the 1614 edition, have been regrouped at the end in the Chinese version. The meditation on "The life of Christ from twelve to thirty years" (271) and "The coming of Christ to the temple (at the age of twelve)" (272) have been inverted (and as such in a better logical order). In all of these cases the rational choice may have been made by the translator.

There are some additions in the Chinese version. Among the meditations on the life of Christ, several meditations that are present in the original edition of the *Spiritual Exercises* but absent in the 1614 edition have been added to the Chinese version: "The circumcision" (266), "The three magi" (267), "How Christ made the tempest of the sea be calm" (279), "The sending of the apostles" (281), "The conversion of Magdalen" (282), "The feeding of five thousand men" (283).

60 Exercitia Spiritualia 1919 (n. 55): Directory (1591): p. 1041, 1044; Directory (1599): p. 1143 (ch. XV), 1146 (ch. XVII); Ignatius de Loyola, Les vrais Exercices Spirituels (n. 58), p. 309 (ch. XV, n. 4), p. 316 (ch. XVII, n. 2). The Prodigal Son (Lk 15,11-32) also appears in: Zürcher, Kouduo richao (n. 22), I.39 (Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 7, p. 81-84): Chongzhen 4/4/20 = Saturday 22 March 1631 (Saturday after 2nd Sunday of Lent).

Here also it is difficult to determine why these have been added, but the insertion shows that the translator was well acquainted with the original *Exercises* and probably had a copy of the original at hand.

There are also some additions in the Chinese version that do not occur in either the original *Exercises* or the 1614 edition: in the first week the translator included meditations on the personal judgment, a good death, venial sins and a preparation to receive communion. In the third week at the meditation of "The mysteries on the cross" (297), there is a meditation on the seven final sayings of Jesus on the cross and one on the miracles of Jesus' suffering. They reflect transformations in the interpretation of the *Exercises*, in the course of the seventeenth century in Europe, which mirror the rather negative world view insisting on the misery of human beings, their disobedience to and separation from God and therefore their need to return to God by following the example of Jesus Christ.[61]

Another adaptation concerns the meditations themselves: some of them are more detailed and more extensive than the original meditations. For instance, the "Principle and foundation" (23) is transformed into a complete meditation, divided into three *points* (*kuan* 款) and several sub-points. The meditations on the life of Christ generally follow the division into three points, but the points are usually a bit longer than in the *Exercises* and sometimes they have a different content (e.g. the second point of the Magi [267]). It is possible that some of these changes were made by the translator. Keeping in mind that the Chinese retreatant was possibly less acquainted with the biblical stories than a European reader, he may have been of the opinion that some more explanation needed to be added.

Regarding the choice of words, the technical terms mostly built on the vocabulary that was used earlier. The title of the text uses the terms *shenxing gongfu* 神行工夫. For meditation or contemplation the text indifferently uses *moxiang* 默想 and *mocun* 默存, which is also a compound that already existed. *Zuoxiang* 作像 is used for the composition of the place.

61 See Iparraguirre, Historia de los Ejercicios. Vol. III (n. 2), p. 128, 445.

Besides the Chinese translation of the *Spiritual Exercises,*[62] there is also a translation of the *Directorium Exercitiorum Spiritualium B. P. N. Ignatij,* [Claudio Acquaviva], Florentiae: apud Philippum Iunctam, 1599 (first edition), which was the first official Directory on the *Spiritual Exercises.*[63] It is entitled *Sheng Yinajue shenxing shu daoyin* 聖祖依納爵神行書導引,[64] but only exists as an undated manuscript. Similar to the Directorium, after an introduction on the utility of the *Spiritual Exercises,* the Chinese version consists of 40 short chapters on various aspects of guiding the *exercises.*

The translation of the *Spiritual Exercises* into Chinese, long before a translation of the Gospels or Bible, or of the major liturgical texts, is in itself significant. On the one hand it shows the importance the missionaries gave to the spiritual exercises in the Chinese context. The efforts in China were thus similar to Europe where there were a growing number of editions in Latin and Spanish, and in various other languages. On the other hand, the fact that the translator chose the *retreatant version* signifies that he had in mind the possibility of laypeople doing the *exercises* individually and rather autonomously. It is difficult to assert to what extent this version was disseminated, probably only in manuscript form, though nineteenth-century sources indicate that it was fairly widely available in the middle of that century.[65]

62 Another Chinese translation of the Spiritual Exercises is attributed to Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla 馮秉正 (1669-1748),* 16. XII. 1669 Maillat (France), S.J. 12. IX. 1686, † 28. VI. 1748 Beijing (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 511). So far no copy of this translation has been found, unless the above mentioned translation is his. Yet, several other writings of de Mailla are closely linked with the Exercises (see below). Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 601, no. 8; Sommervogel V, col. 331.

63 Exercitia Spiritualia 1919 (n. 55), p. 1111-1178.

64 Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 470.4 (Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui (n. 54), p. 430). Facsimile edition, see Sequel to Chinese Christian Texts from the Zikawei Library (n. 54), vol. 23.

65 Bernadette Truchet, Les Jésuites en Chine (1841-1844). Regards d'ethnographes?, in: Anthropologie et missiologie, XIXe – XXe siècles. Entre connivence et rivalité, Paris 2004, p. 281-301, p. 289-90, letter of 20 November 1842 (Gotteland?): "Les Ecclésiastiques du pays possèdent tous le livre des exercices traduit autrefois par le P. Prosper Intorcetta … Ce même Père a aussi traduit nos règles. On m'a promis un exemplaire du premier ouvrage."

European books about the spiritual exercises in China

From the later years of the seventeenth century onwards the practice of spiritual exercises grew and this was accompanied by an increase in the number of Chinese publications on the *Exercises*. One might wonder how much information was available in China about the latest European publications on the topic. It appears that the circulation of books between Europe and China was relatively fast at that time, as one can observe from the presence in China of a large number of books closely linked to the *Spiritual Exercises*. There are several sources which inform us about the diffusions of such European books in China. The most well known is the catalogue of the so-called Beitang (North Church) Library, the oldest layer of which goes back to the time of Matteo Ricci and to the books that Nicolas Trigault brought back from Europe in the early 1620s. This library, with in total 4,000 books, contains several copies of the *Exercitia spiritualia*, the oldest of which is the 1615 edition of the Roman College.[66] There is also a Spanish version printed in Manila in 1665, which reflects communication within Asia.[67] In addition there is a good selection of Jesuit spiritual authors of the seventeenth century who compiled commentaries about the *Spiritual Exercises*.[68] European authors from all the major countries were represented:

Italy: Giuseppe Agnelli[69], Antonio Auria[70], Carlo Ambrogio Cattaneo[71], Camillo Ettori[72], Giovanni Pietro Pinamonti[73], Carolo Gregorio Rosignoli[74].

66 Hubert Verhaeren, Catalogue de la Bibliothèque du Pé-T'ang, Paris 1969, nos. 1850-1855; French version, no. 356.

67 Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3796.

68 These can be found in the selection of most important authors in: de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus (n. 2), p. 296-297.

69 Giuseppe Agnelli, * 1. IV. 1621 Napels, S.J. 30. XII. 1637 Rome, † 8. X. 1706 Rome (DHCJ I, p. 18). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3137: Arte di goder l'ottimo centenvta negli Esercizii spiritvali di Santo Ignazio di Loiola, Roma 1695; no. 3138: Arte di elleger l'ottimo Osseruata nelle Meditazioni proposte nella seconda settimana degli Esercizii spiritvali di Santo Ignazio di Loiola, Roma 1689; no. 3139: Arte di stabilire ... terza settimana, 1690; nos. 3140-3142: Arte facile di pratticare ... qvarta settimana, 1693. Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (siglos XVI-XVIII): repertorio critico, Roma 1967, no. 3-6.

70 Antonio Auria, † 29. IX. 1713 Napels (Sommervogel I, col. 661). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3156: Meditationi degli Esercitii spritvali di S. Ignatio, Napoli 1695. Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 22.

France: Etienne Agard de Champs[75], Antoine Le Gaudier[76], Antoine Vatier[77].
Low Countries: Ignatius Diertins[78].
Germany: Laurentius Keppler[79], Tobias Lohner[80], Johann Nadasi[81], Paulus Zetl (1679-1740)[82].

71 Carlo Ambrogio Cattaneo, * 7. XII. 1645 Milan, S.J. 1. XI. 1661 Milan, † 19. XII. 1705 Milan (DHCJ I, p. 720). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3233: Massime eterne Proposte in varie Lezioni per chi si ritira Negli Esercizj Spirituali di S. Ignazio, Milano 1728. Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 99.

72 Camillo Ettori, * 14. IX. 1631 Imola (Italy), S.J. 6. X. 1646 Novellara, † 11. VII. 1701 Bologna (DHCJ II, p. 1343). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 1557: (Hectoreus), Solituto sacra ad dies octo, vel decem animae saluti utiliter impendendos in meditationibus aeternarum Veritatum juxta Ideam Exercitiorum S.P. Ignatii, Prague 1719; no. 3241 (Andrea Caviari) Ritiramento spiritvale. Per impiegare in bene dell'Anima Otto, ouero dieci giorni Nella Consideratione delle Verità Eterne all'Idea de gli Esercitij spirituali di Sant'Ignatio Loiola, Venetia 1685; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 172.

73 Giovanni Pietro Pinamonti, * 27. XII. 1632 Pistoia (Italy), S.J. 7. X. 1647 Rome, † 25. VI. 1703 Orta (Italy) (DHCJ IV, p. 3136). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3401: Opere. Esercizi spirituali di S. Ignazio, Venezia 1698; no. 3402: Esercizii spirituali di S. Ignazio proposti alle persone secolari, Venetia 1699; no. 3707: Exercicios Espirituaes de S. Igancio, Propostos as pessaos seculares, Coimbra 1726; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 389.

74 Carlo Gregorio Rossignoli, * 6. XI. 1631 Borgomanero (Italy), S.J. 7. II. 1651 Genova, † 5. I. 1707 Milan (DHCJ IV, p. 3413). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3433: Notizie memorabili degli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio, Bologna 1699; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 432.

75 Étienne Agard de Champs, * 11. IX. 1613, Bourges (France), S.J. 9. IX. 1630 Paris, † 31. VII. 1701 Paris (DHCJ I, p. 749). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3260: Cristiano Ritirato A fare gli Esercitij Spirituali di S. Ignatio Loiola Operetta Nella quale praticamente si mostra, come possano darse vtilmente otto, ò dieci giorni alla Meditatione delle Verità eterne, Venetia 1689; Not in: Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69).

76 Antoine Le Gaudier, * 7. I. 1572 Château-Tierry (France), S.J. 6. VIII. 1589 Tournai (Belgium), † 14. IV. 1622 Paris (DHCJ III, p. 2303). Verhaeren, Catalogue (n. 66), nos. 2008-2009: Introdvctio ad solidam perfectionem, per manvdictionem ad Sancti P.N. Ignatii Exercitia spirtualia integro mense obeunda, Paris 1643; Lyon: Petrvm Gvillimin, 1664; nos. 2010-2011: Praxis meditanti a B. P. Ignatio Societatis Jesu Fundatore traditae explicatio, Antwerp 1679; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 281.

77 Antoine Vatier, * 19. V. 1591 Bayeux (France), S.J. 8. XI. 1613, † 13. X. 1659 Paris (Sommervogel VIII, col. 489). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 696: La condvite de S. Ignace de Loyola, Menant une Ame à la perfection par les Exercices Spirituels, Lyon 1681; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 503.

78 Ignatius (Joseph) Diertins, * 27. IV. 1626 Brussels, S.J. 18. IX. 1642, † 4. XI. 1700 (Sommervogel III, col. 53). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 1465: Exercitia spiritualia S.P. Ignatii Loyolae, Cum sensu eorumdem explanato, Antwerp 1696; no. 1466: Sensus Exercitiorum spiritualium S.P. Ignatii Loyolae explanatus, Brussels 1687; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), nos. 139-140.

Poland: Mikołaj Łęczycki better known as Nicolaus Lancicius[83], Daniel Pawlowski[84].
Spain: Luis de la Puente[85], Luis de la Palma[86].

The Beitang was, however, not the only library in China of which the catalogue is preserved. There is, for instance, the (private) library of Diogo Valente[87], bishop of Japan, residing in Macao. The catalogue lists books by Vincenzo Bruno[88] and Luca Pinelli.[89] A century later Jean-François Foucquet,[90]

79 Laurentius Keppler, * 11. VIII 1605 Munich, S.J. 24. III. 1621 Landsberg, †23. X. 1688 Burghausen (Sommervogel IV, cols. 1002-1003). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 1903: Lumina sacra et affectiones piae, Quibus Triplex Perfectionis Via illustratur, & dirigitur, Maximè Juxta methodum, & doctrinam Asceticam S. Ignatii In libello Exercitiorum Spiritualium expressam, Salisburgi 1676; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 259.

80 Tobias Lohner, * 13. III. 1619 Neuöttingen (Germany), S.J. 3. VIII. 1637 Landsberg, † 26. V. 1697 Munich (DHCJ III, p. 2406). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 2123: Instructio practica septima de munere concionandi, exhortandi, catechizandi, Augsburg 1738; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 293.

81 Johann Nadasi, * 12. I. 1614 Tristin (Slovakia), S.J. 24. X. 1628 Leoben (Austria), † 3. III. 1679 Viena (DHCJ III, p. 2796). Verhaeren, Catalogue (n. 66), nos. 2300-2304: Annus diervm illvstrivm Societatis Iesv, Roma 1657, 1659; Antwerp 1665. Not in: Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69).

82 Paul Zetl, * 24. VI. 1679 Schleissheim (Germany), S.J. 20. IX. 1699, † 30. III. 1740 Hall (Austria) (Sommervogel VIII, cols. 1494-1495).Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3122: Exercitia spiritualia primae hebomadae, Ingolstad 1727; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 526.

83 Mikołaj Łęczycki, * 10. XII. 1574 Vilna (Lituania), S.J. 17. II. 1592 Cracovia, † 30. III. 1653 Kaunas (Lituania) (DHCJ III, p. 2317). Verhaeren, Catalogue (n. 66), nos. 1953-1955: Opvscvlorvm spiritvalivm, Antwerp 1650; Not in: Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69).

84 Daniel Pawlowski, * I. 1628 Ostrog (Ukraine), S.J. 10. IX. 1642 Krakow (Poland), † 21. VIII. 1673 Rawa Mazoviecka (Polonia) (DHCJ III, p. 3068). Verhaeren, Catalogue (n. 66), nos. 2392-2393 Locutio Dei ad cor religiosi, In Sacra Octiduana exercitiorum spiritualium Solitudine commorantis, Dilingen 1686, 1717; nos. 3833-3838: Locucion de Dios al coraçon de el religioso en el retiro sagrado de los Exercicios Espirituales, Lisbon 1736; Coimbra 1739. Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 377.

85 Luis de la Puente, * 11. XI. 1554 Valladolid, S.J. 2. XII. 1574, † 16. II. 1624 Valladolid (Sommervogel VI, col. 1271). Verhaeren, Catalogue (n. 66), nos. 588-589: Meditations svr les Mysteres de la Foy, divisées en sept parties, qui correspondent aux trois Voyes, Purgatiue, Illuminatiue, & Vnitiue, Douai 1627, Paris 1630; no. 2524: Compendium Meditationum, Roma 1637; nos. 2526-2528: Meditationes de praecipvis fidei nostrae mysteriis, Coloniae: Ioannem Kinchivm, 1620, 1636, 1614; no. 3419: Meditationi, Venetia 1709; no. 3715: Compendio de meditaçoens, Lisbon 1649-50; no. 3716: Meditaçoens, Lisbon 1686-87; no. 3847: Gvia espiritval, en qve se trata de la oracion, meditacion y contemplacion, Valladolid 1609; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), nos. 275-277.

gathered a private library in Beijing (between 1711 and 1720). This scholarly collection of around 300 European volumes contained meditation books by François Nepveu[91] and Luis de la Puente.[92] Books also ended up in private libraries of which no catalogues are preserved. One additional way to investigate the circulation of books is to study the letters in which missionaries sometimes made requests for European publications. Research in this regard by Noël Golvers shows that at the end of the seventeenth and the beginning of the eighteenth centuries missionaries from various countries specifically asked that books about the *Spiritual Exercises* be sent to China.[93] These also represent major spiritual authors

86 Luis de la Palma, * 1559/1560 Toledo, S.J. 19. V. 1575 Alcalá de Henares, † 20. IV. 1641 Madrid (DHCJ IV, p. 2960). Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 2372: Praxis et brevis declaratio viae spiritvualis prout eam nos docet S. P. N. Ignativs in quatuor septimanis libelli sui Exertitiorvm spiritvalivm, Antwerp 1637; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 274.

87 Diogo Valente, * ca. 1568 Lisabon, S.J. 10. I. 1584 Coímbra, † 28. X. 1633 Macao (DHCJ IV, p. 3873).

88 Vincenzo Bruno, * 1532 Rimini, S.J. VII. 1558 Venice, † 13. VIII. 1594 Rome (DHCJ I, p. 562). Meditationes, or Meditazioni sopra i principali Misteri della Vita, Passione e Risurrezione di Christo Nostro Signore, Vinegia 1585 (first edition). Sommervogel II, cols. 266-270; Not in: Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69); Noël Golvers, The Library Catalogue of Diogo Valente's Book Collection in Macao (1633). A Philological and Bibliographical Analysis, in: Bulletin of Portuguese-Japanese Studies, 13/2006, p. 7-41, p. 36, no. 185.

89 Luca Pinelli, * 1543 Melfi, S.J. 22. IV. 1562 Rome, † 19. VIII. 1607 Napels (DHCJ IV, p. 3138). R.P. Lucae Pinelli Soc. Jesu Piae Meditationes de Sanctissimo Eucharistiae Sacramento, et de Praeparatione ad Sacram Communionem, J. Busaeus (ed), Coloniae Agr. 1599. Sommervogel II, cols. 424-425; vol. VI, col. 805; Not in: Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69); Golvers, The Library Catalogue (n. 88), p. 38, no. 220.

90 Jean-François Foucquet, * 12. III. 1665 Vézelay (France), S.J. 17. IX. 1681 Paris, † 14. III. 1741 Rome, (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 330).

91 François Nepveu, * 29. IV. 1639 Saint-Malo (France), S.J. 12. X. 1654 Paris, † 17. II. 1708 Rennes (DHCJ III, p. 2810). Pensées et Réflexions Chrétiennes pour tous les jours de l'année, Paris 1696 (first edition), 4 vols. Sommervogel V, cols. 1630-1632; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 341; Noël Golvers, Bibliotheca in Cubiculo. The "Personal" Library of Western books of Jean-François Foucquet S.J. in Peking (Beitang, 1720) and the Intertextual Situation of a Jesuit Scholar in China, in: Monumenta Serica, 58/2010, p. 249-280, p. 257, 278, 279.

92 "Meditationes", see note above; Golvers, Bibliotheca in Cubiculo (n. 91), p. 257, 280.

93 Noël Golvers, Jesuit Missionaries in China and their Western Books (1650-1770). Evidence of Spiritual and Devotional Books, in: About Books, Maps, Songs and Steles. The Wording and Teaching of Christian Faith in China, Dirk Van Overmeire & Paul Ackerman (eds), Leuven 2011, p. 114-149.

of that time and complement the above-mentioned lists. The authors whose works were requested included:
Paul de Barry[94] and Nicolaus Lancicius[95] requested by Wolfgang (Christian) Herdtrich[96] (Canton, 1670).
The *Spiritual Exercises*, Luca Pinelli,[97] and Jean-Baptiste Engelgrave (1601-1658)[98] requested by Francesco Saverio Filippucci[99] (Canton, 15 November 1679).
Francisco Salazar[100] requested by Antoine Thomas[101] (Macao, 8 December 1683).
Dominique Bouhours[102] requested by Jean de Fontaney[103] (Ningbo, 16 November 1687).

94 Paul Albert Boursier de Barry, * 29. X. 1587 Leucate (France), S.J. 7. IX. 1605 Avignon, † 28. VII. 1661 Avignon (DHCJ I, p. 359). Works such as Année Sainte, also called L'Instruction à Philagie pour vivre à la mode des Saincts et pour passer saintement l'année, Lyon 1642 in a Latin edition Annus Sanctus, 1641, which were meditations arranged according to the liturgical year. Sommervogel I, cols. 950-951; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 32.

95 The unspecified Opuscula, possibly Opvscvlorvm spiritvalivm, Antwerp 1650 (first edition). Sommervogel, cols. 1446-1447; Not in: Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69).

96 Wolfgang (Christian) Herdtrich, * 25. VI. 1625 Peggau (Austria), S.J. 27. X. 1641 Viena, † 17. VII. 1684 Shanxi (China) (DHCJ II, p. 1906).

97 Possibly his Gersone, della perfettione religiosa, e dell'obligo che ciascun religioso ha di acquistarla, Napoli 1601 (first edition) and one of his meditation books, e.g. Libretto di brevi meditazioni del santissimo Sacramento, e della preparazione alla sacra Communione, con le sue imagini ed alcune altere cose apartenenti alla grandezza ed alla divozione di tanto Misterio, Napoli 1599 (first edition), or Libretto d'imagini et Meditazioni sopra alcuni Misterii della Vita di Cristo Signor nostro, Napoli around 1600 (or another one); Sommervogel VI, cols. 802f.; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 391: Libretto d'Imagini et di brevi meditationi sopra iquatro novissimi, Napoli 1600.

98 Jean-Baptiste Engelgrave, * 22. V. 1601 Antwerp, S.J. 17. II. 1619, † 3. V. 1658 Antwerp (Sommervogel III, col. 398). Meditationes pro toto Anno, Antwerp 1653 (first edition). Sommervogel III, col. 398. Not in: Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69).

99 Francesco Saverio Filippucci, * 5. I. 1632 Macerata (Italy), S.J. 26. I. 1651 Rome, † 12. VIII 1692 Macao (China) (DHCJ II, p. 1429).

100 Francisco de Salazar, * 1559 Alcalá de Henares, S.J. 10. IV. 1577 Salamanca, † VIII 1599 León (DHCJ IV, p. 3469). 'Exercises' of Salazar, i.e. Afectos y Consideraciones sobre las quarto Novissimos añadidas a los exercicios del B.P.S. Ignacio de Loyola, Madrid 1628 (first edition), a book with meditations on the four last things and purgatory. Sommervogel VII, cols. 452-455; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 441.

101 Antoine Thomas, * 25. I. 1644 Namur (Belgium), SJ. 24. IX. 1660 Tournai (Belgium), † 29. VI. 1709 Beijing (DHCJ IV, p. 3791).

102 Dominique Bouhours, * 15. V. 1628 Paris, S.J. 7. IX. 1644 Paris, † 27. V. 1702 Paris (DHCJ I, p. 506). Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois, Paris 1669 (first edition). Sommervogel I, cols. 1888-1899; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 65.

Ignatius Diertins's *Exercitia Spiritualia*[104] requested by Karl Slavíček[105] (Beijing, 27 October 1718).

Besides European books which were brought to the East, there were also a few cases of works on the *Exercises* that were published in Japan or China. As early as 1596, the printing press which the Jesuits introduced in Japan printed *Exercitia Spiritvalia Ignatij de Loyola,* Amasuka: In Collegio Iaponêse Societatis Iesu, 1596.[106] An exceptional book printed in China is *Consideraço's mvi proveitosas pera qual quer Christaõ viuer bem, e Christammente, e alcançar a bemauenturança* (Most Profitable Considerations for Any Christian to Live Well, and in a Christian Way, and to Reach Salvation), which was composed by an anonymous Jesuit and printed in Canton in 1681.[107] The book is exceptional because it belongs to the limited number of books that were printed in western script in China.[108] It is printed on Chinese white paper bound in Chinese style. After an explanation of different ways of prayer and meditation, there are in total forty meditations divided into the four weeks of the *Spiritual Exercises.* In his message to the readers, the author says that he did not intend to write a book of meditations because there existed several written by other excellent authors, but he only intended to remedy to the absence of such books in the mission. The work carries an approval by Andrea-Giovanni Lubelli[109] and one may wonder whether he himself had not a hand in the work. The final meditations in *Consideraçoes,*

103 Jean de Fontaney. * 17. II. 1643 Saint-Pol-de-Léon (France), S.J. 11. X. 1658 Paris, † 16. I. 1710 La Flèche (France) (DHCJ II, p. 1481).

104 One of the editions of Exercitia spiritualia S.P. Ignatii Loyolae, Cum sensu eorumdem explanato, Antwerp 1696 (= Sensus Exercitiorum spiritualium S.P. Ignatii Loyolae explanatus, Brussels 1687; same book, different title). Sommervogel III, cols. 53-54; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), nos. 139-141.

105 Karl Slavíček, * 24. XII. 1678 Jimramov (Bohemia), S.J. 9. X. 1694 Brno (Bohemia), † 24. VIII. 1735 Beijing (DHCJ IV, p. 3590).

106 Johannes Laures, Kirishitan Bunko. A Manual of Books and Documents on the Early Christian Mission in Japan, Tokyo 1957, p. 54-55.

107 ARSI, Jap.Sin. I, 185.

108 Even among these publications it is quite exceptional. For instance, it is not mentioned in: Charles Ralph Boxer, Some Sino-European xylographic works 1662-1718, in: Journal of the Royal Asiatic Society, 1947, p. 199-215.

109 Andrea-Giovanni Lubelli, * 1611 Lecce (Italy), S.J. 30. III. 1628 Napoli, † 2. XI. 1685 Macao (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 497).

after the life of Christ, are entitled *Modo deouuir Missa com fruito* (Method to Listen with Fruit to the Mass), *Modo pera bem Confessarse* (Method to Confess Well) and *Da sagrada Comunhão* (On Holy Communion). These rubrics form essential parts of two other works by or attributed to Lubelli: *Shansheng fuzhong zhenglu* 善生福終正路 (The Right Way to a Good Life and a Blessed End; around 1673-74)[110] and the anonymous *Moxiang guiju* 默想規矩 (Rules for Meditation).[111] Similar meditations and instructions can be found in the works by well-known Ignatian spiritual authors such as Luca Pinelli, Francesco de Salazar or Luis de la Puente,[112] but up to now none of their works can be identified as the original of *Consideraçoes* or Lubelli's other texts.[113]

The circulation of books between Europe and China shows that the missionaries were well informed about the latest developments with regard to the practice of the spiritual exercises in Europe. This resulted in new practices and publications at the end of the seventeenth and the beginning of the eighteenth centuries in China.

Group retreats on the basis of the spiritual exercises

The arrival of French Jesuits at the end of the seventeenth century gave a new impetus to the practice of the spiritual exercises. It was in France that the practice had undergone a major change and the Jesuits arriving in China were influenced by these changes. In early seventeenth-century Europe the exercises were given individually at the house or college of the Jesuits, where the retreatant could have a room.[114] The

110 ARSI, Jap.Sin. I, 175.

111 ARSI, Jap.Sin. I, 174.7 (reprinted in Chinese Christian Texts ARSI [n. 17], vol. 3, p. 507-526).

112 For the presence of such works in the Beitang library, see above. Consideraçoẽs also contains in the first week meditations on the *four last things*. Such meditations can be found in the writing of these and other authors, and also in Chinese commentaries on the Spiritual Exercises, see below. On the meditation on the *four last things*, see Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. V, cols. 371-372.

113 In Couplet's bibliographical list (1686), Lubelli is mentioned as the author of *meditationes praecipuorum fidei mysteriorum*, a description that is very close to the popular Meditationes de praecipvis fidei nostrae mysteriis written by Luis de la Puente. See Bernard, Les adaptations d'ouvrages européens (n. 44), p. 56: Liste G. (Philippe Couplet, 1686), (n. 47), no. 250.

114 This was the case in the Jesuit College in Macao where (in the 1640s?) there were eight-day retreats following the first week of the Spiritual Exercises for Portuguese retreatants; see Antonio Francisco Cardim, Batalhas da Companhia de Jesus na sua gloriosa Provin-

most common form was the individual retreat of about thirty days. At that time most retreatants were seminarians and priests, besides the Jesuits in training. But shorter versions came into being, limited to the exercises of the first week and to a period of eight to ten days. Moreover collective retreats, especially intended for laypeople, became more widespread. This led to the foundation of *retreat houses* especially organised for such exercises. The first such house was established in Vannes (Brittany, France) in 1663, under the direction of Vincent Huby[115]. Other places soon followed. The retreats that were given, often to illiterate people, evolved in the direction of popular missions with catechesis, preaching, singing, commentaries on painted images, etc.

It is precisely this type of retreat that the French Jesuits also introduced in China. This is clearly indicated by a letter of Francois-Xavier Dentrecolles[116] (Raozhou 饒州 [Jiangxi], 12 August 1712), who shows in detail how these retreats functioned. At the beginning of his letter he indicates the origin of this practice:

"It is principally in the spiritual retreats, which we have been giving to our neophytes for several years, that they experience the strongest impressions of grace. Father [Emeric Langlois] de Chavagnac [1670-1717][117] is the first to have had the idea to give the exercises to Chinese, according to the method of Saint Ignatius, in the same way as it is practised in several provinces in France, especially in Brittany, where these holy exercises greatly served the reformation of morals and the sanctification of the people of this beautiful province. It is also following the example of this zealous missionary

cia do Japão, Lisboa 1894, p. 21 (see also Fonti Ricciane (n. 7), vol. II, p. 490 n. 2). On the daily practice of the Spiritual Exercises, especially the particular examination, by missionaries, see the Account book of François de Rougemont (in Changshu, in the 1670s), which includes his spiritual reflections. See in Noël Golvers, François de Rougemont S.J., Missionary in Ch'ang-shu (Chiang-nan): A Study of the Account Book (1674-1676) and the Elogium, Leuven 1999.

115 Vincent Huby, * 16. III. 1608 Hennebont (France), S.J. 25. XII. 1625 Paris, † 22. III. 1693 Vannes (DHCJ II, p. 1962).

116 Francois-Xavier Dentrecolles, * 25. II. 1664 Limoges (France), S.J. 26. IX. 1682, † 2. VII. 1741 Beijing (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 245).

117 [Emeric Langlois] de Chavagnac, * 1. III. 1670 Rouen (France), S.J. 17. IX. 1685 Paris, † 14. IX. 1717 Raozhou (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 172).

that I gave three retreats to my Christians: two at Raozhou and one at Jingdezhen 景德鎮."

Next, Dentrecolles gives details about the concrete procedure of the retreat:

"Please allow me to present the details, my Reverend Father, and I am flattered that you will be edified, of the order that is kept in retreats of this kind, of the feelings of penitence and compunction that they inspire in the new faithful, and the benefits they receive of it to advance more and more on the ways of perfection.

See here the method that I observe during the eight days that the retreat lasts.

Those who are admitted (what they consider a great grace) proceed on the fixed day to my church. When they are all assembled, I deliver them a speech, in which I set out the purpose of the retreat, how important it is for them to do it well, the assistance and means they have to secure their salvation, the rules they are to observe, the silence and reservation in which they have to spend the holy days, so that the eight days of penitence repair so many criminal years and fill them with fervour for the rest of the years they have to live.

Once the talk finished, there is prayer, which consists in reciting the act of contrition three times, slowly and in a low voice, with a considerable pause between each time. After that they come modestly one after the other to the foot of the altar, where I distribute to each of them a crucifix, the image of the Holy Virgin, and the instruments of penitence to those who ask for them, warning them that they should make as holy a use of these as those who preceded them in similar retreats. I lead them subsequently to their room (since lodging is lacking, I am obliged to place several of them in the same room). The food, for which I do not take anything from them, is very frugal and in proportion to the little that I am given every year. The benedictions that God spreads on these holy exercises compensate abundantly what I can suffer by the erasure of necessary expenses for myself. But it is certain that if the temporal assistance were more abundant, one would do infinite good that one does not, whatever zeal and whatever good will one has otherwise. Maybe herein is the only grief that a missionary experiences."

Dentrecolles also provides some details on the themes of the meditations. These show that they consisted not only of the typical exercises of the First Week, but also had a catechetical purpose.

"My major concern, during the whole time of the retreat, is to occupy continuously those who are doing it, by varying the exercises of each day in so far as I can. These exercises consist in meditations on the great truths of Christianity and on the principal mysteries of the religion; in exhortations on the commandments of God, on confession and communion, on patience in adversities, on the care to sanctify the most common actions and on zeal for the salvation of their brothers. I also have them make frequent acts of faith on all the articles of our belief, by passing through them one after the other, which prepares them for the ceremony in which they renew the promises they made at baptism. I add to this the explanation of the panels that represent the different states of the sinner and the just during this life and after death."

Besides meditations, there were also other exercises for spiritual growth so that there was "not one empty moment during the day".

"You know what fruit this so common exercise produces in the retreats in Brittany; it makes the same impression on our neophytes, and I am convinced that it is one of the most useful of the retreat. Finally their meals are each followed by a particular conversation, which takes the place of recreation. In this kind of conversations I report to them some examples of the Scripture or various aspects of ecclesiastical history, which conform most to the truths on which they meditated during the day. These truths, as such converted into practice, add the example to the conviction, and help to fortify them more in the resolution they took at the end of their meditation. The time that they are free between the public exercises is spent in reading a pious book, or in writing down the good thoughts that God grants them, or in preparing their general confession. In this way, there is not one empty moment during the day, and the variety of the exercises that succeed one after the other allows them to pass this holy time with a rapidity which surprises themselves.

The communion of the retreat happens in the form of an honourable confession to repair in a certain way the mistakes they could have made by not bringing to the holy table the dispositions which partaking of the body of Jesus Christ requires. Their custom at present is to come certain days to the church to prostrate themselves in the place where communion is offered and to prepare themselves for such a holy action by different acts of faith, of humility and love of God."

Dentrecolles also shares the impression made on them, and consequently on him too, by one of these exercises, the adoration of the cross:

"One of the exercises that seemed to me to make most impression is the adoration of the cross. Since it was during Holy Week that I gave them the first retreat, this ceremony was naturally located there, and I noticed that the hearts were much better disposed than ordinarily, and the feelings of pain and compunction were also much more vivid. By prostrating themselves at the foot of the crucifix, it sprinkled them with a waterfall of tears; the whole church resounded from all sides with sighs and sobs. This spectacle touched me in such a way that I was obliged to interrupt from time to time the office of Good Friday; I even had difficulties finishing it. This made me form the resolution never to omit this ceremony at whatever time the retreat takes place. I put it at the end of the meditation on the Passion of the Saviour."

At the end of the retreat there was a special exercise:

"Finally the retreat finishes with a final exercise, which is a kind of conclusion.

It is a declaration that they make in writing, never to forget the graces they received during this holy time and to respond to them with all the fidelity of which they are capable: to hate for the rest of their life what they hated during the retreat, to esteem what they esteemed, and to acknowledge by a fervent life the infinite love that Jesus Christ has for them. Each of them puts at the bottom of this text the principal resolutions; they have to carry it with them each time they approach the sacraments; and when they die, one encloses it with them in the same coffin. This thought touches them and warns them

be faithful, as occasion arises, to observe what they promised during the time of the retreat.

You judge correctly, my Reverend Father, that a missionary can hardly give this kind of retreat without much fatigue; but all the pains he gets are relieved by the interior consolations with which he is filled, when he sees a group of Christians delivered by grace to the spirit of penitence and compunction, and that he is obliged to wipe away the tears that the power and unction of the divine word make them shed so abundantly."[118]

In most of their letters to Europe, the French Jesuits reported about Chinese sciences, arts and customs. Yet this letter illustrates that at least for some Jesuits spiritual practices had an important place in their apostolate. Dentrecolles may well exaggerate the success of his retreats, but there can be no doubt of his appreciation of the devotion and commitment of Chinese Christians. This report demonstrates that the Christians were fully introduced into the new developments concerning the practice of Ignatius' spiritual exercises. It also illustrates how at a local level communities of Christians were formed through participation in such exercises. This tradition continued in the second half of the eighteenth century.[119]

Specialised treatises for meditations during eight- or ten-day retreats and during daily life, by missionaries and Chinese Jesuits

Another evolution in Europe was that spiritual directors compiled *Spiritual Exercises* to help retreatants who, with the help of a book, undertook the exercises alone or nearly alone. This became necessary because of the increasing number of people who did the exercises more than once. These books followed the structure of the *Spiritual Exercises*

118 Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères, nouvelle édition, ornée de cinquante belles gravures. Mémoires de la Chine, Lyon 1819, vol. 10, p. 82-103, p. 83-89 (translation by the author). Vanhee, La Pratique des Exercices (n. 4), p. 9-14.

119 For instance, Vanhee, La Pratique des Exercices (n. 4), p. 20 quotes a secondary source about Michel Benoist (1715-1774), who as superior of the mission in Beijing managed to find sufficient resources to organize the Exercises while providing free lodging and food for those participating in them.

and contained very detailed instructions for the three or four meditations to be performed each day of the eight- or ten-day retreats, including prayers, and spiritual explanations.

Meditations for eight- and ten-day retreats

The same evolution can be observed in the China mission with an increasing number of specialised treatises, by missionaries and Chinese Jesuits, for meditations during eight- or ten-day retreats and during daily life. In this regard, the China mission not only adopted texts from the French spiritual tradition but also from the very important Italian tradition. This can be observed in the *Chongxiu jingyun* 崇修精蘊 (Essential Collection for Exalted Cultivation)[120] by the Portuguese Jesuit António da Silva 林安多.[121] Silva was socius or assistant of the Italian Jesuit Alessandro Cicero[122] bishop of Nanjing since 1694. After the death of the latter, da Silva was nominated vicar apostolic of Nanjing by the papal legate Charles-Thomas Maillard de Tournon (1668-1710), but because of a conflict with the papal legate his nomination was suspended. In the years 1711-1714 António da Silva be-

120 Roma, Biblioteca nationale centrale: BNC.VE, 72 B.218. Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 470.6 Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui (n. 54), p. 430 (27 fols.) contains three copies. Two of them consist only of the introductory sections that are absent in the BNC.VE copy: a general introduction on the purpose of a retreat, the instructions for retreat, spiritual reading and examination, the *purgative way*, the *illuminative way*, and the *unitive way*, and a concrete timetable for a day of retreat. To this end the author combined the introductions of both Cattaneo (*Avvertimenti per li Santi Esercizi*) and Pinamonte (*Introduzione a quello, che ha da trattarsi*). The content of the third copy (bearing the subtitle Heng shou liang shou 恆守良籌) is different again: it is focussed on (self-) examination: first there are instructions, which include instructions adapted to the local situation; next there are specific themes for examination for each of the ten days of retreat. This is partly based on the section on examination (*Esame*) that in Pinamonte follows the meditations for each respective day (compare e.g. 第四日:省察告解之式 [day 4] with "Esame per il terzo giorno: Sopra la Confessione"). A different version of this third copy (at times more extensive) can be found at the end of *juan* 5 of the BNC.VE copy. There have been several modern reprints (see also Vanhee, La Pratique des Exercices [n. 4], p.3). The Hong Kong reprint (Nazareth, 1929) contains a retreat for merely five days (the first five days). For a (partial) facsimile edition of the Zikawei copies, see Sequel to Chinese Christian Texts from the Zikawei Library (n. 54), vol. 24.

121 António da Silva, * 13. I. 1654 Lisboa (Portugal), S.J. 19. III. 1669, † 6. III. 1726 Nanjing (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 768).

122 Alessandro Cicero, * 28. V. 1639 Milano (Italy), S.J. 18. X. 1655 Chieri, † 22. XII. 1703 Nanjing (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 177).

came vice-provincial and it was possibly in the 1710s or in the 1730s that he composed the instructions for a ten-day retreat with three meditations for each day.[123] This guideline for retreats seems also to have been connected with associations for laypeople.[124] Each meditation in *Chongxiu jingyun* usually has the following structure: general presentation of the theme (*tizhi* 題旨); preparatory prayer (*zhuwen* 祝文, *xiaoyin* 小引); composition of the place through imagination (*dingxiang* 定像); short prayer (*jiandao* 簡禱); *points* (*si* 思); colloquy (*zhuyan* 祝言); reflections (*fuxing* 覆省). At the end of the book there are instructions for confession and for self-examination (*examen*: *shengcha* 省察). The work remained in manuscript until 1893, when it was edited by Simon Gong S.J. 龔古愚. However, it seems to have circulated as a manuscript, probably from 1738 onwards, and was given to retreatants who came to a Jesuit residence for retreat.[125]

Chongxiu jingyun is a translation of the instructions for the *Spiritual Exercises, Esercizii spirituali di S. Ignazio* (first edition, Venezia: Niccolò Pezzana, 1711), a work by the Italian Jesuit Carlo Ambrogio Cattaneo. Cattaneo was a popular preacher who spent most of his life in Milan. His retreat according to the *Spiritual Exercises*, which was published after his death, was reprinted many times and translated into several languages. His meditations guide the retreatant from the beginning to the end including the colloquies and affections. The original meditations are written in a very elegant and sometimes learned style and regularly include quotations from Church Fathers and theologians.[126] However, Cattaneo's eight-day retreat was transformed into a ten-day retreat in the Chinese version. To this end the text was

123 The date of composition is unclear. According to Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 480, no. 2; p. 807, note 1; p. 889, note 2, it was translated in the 1730s and Pfister saw a copy with the date 1766. The text (Zikawei Library, version 1, fol. 14a) quotes *Yijian daoyi* 易簡禱藝 (see *juan shang*, fol. 12a, which is usually dated 1758).

124 One article in the guidelines (Zikawei Library, third copy, fol. 2a) mentions that "before making a retreat, if one did not enter the Association of the Good Death of the Holy Mother, or other associations, one should first register one's name".

125 Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 807 (n. 1); Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui (n. 54), p. 60, has 1783 instead of 1738, which is most probably a misprint.

126 Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. II, 1, col. 353; Iparraguirre, Historia de los Ejercicios. Vol. III (n. 2), p. 288 n. 105, p. 505; Sommervogel II, cols. 890-891.

supplemented with meditations taken from another popular work on spiritual exercises, *Esercitii spirituali di S. Ignazio proposti alle persone secolari* (Bologna: Longhi 1698) by Giovanni Pietro Pinamonti, another Italian Jesuit (whose books can also be found in the Beitang library).[127] Pinamonti was a well-liked director of the spiritual exercises in popular missions, whose works on spirituality became widespread as well and as such contributed to a new devotional fervour. The focus of his book is on the practice of Christian life and the meditations are written in a direct style, easily understandable for the average reader.[128]

Chongxiu jingyun was not the only work in this genre. Several other texts illustrate how Jesuits took initiatives to give Christians a spiritual transformation by means of meditation according to the *exercises*. For instance, Joseph-Louis Desrobert 趙聖修,[129] who was first active in the Hunan and Hubei provinces and later in Beijing, is said to have compiled *Moxiang guicheng* 默想規程 (Rules of Meditation; c. 1750), a work that can not be identified with certainty.[130] One anonymous and undated text with the same title, alternatively entitled *Shengshangjing moxiang guicheng* 聖傷經默想規程 (Rules for Meditation on the Holy Wounds), includes meditations on the passion of Christ for thirty days.[131] A unique undated manuscript is *Batian bijing shenshu* 八天避静神書 (Eight day retreat) by the Portuguese Jesuit João Duarte 聶若望,[132] who spent a large part of his apostolic life in the Hunan and Hubei provinces. The structure is similar to the format of eight-day retreats, as they were practised at that time, with a focus on the temes of the First Week of the *Spiritual Exercises* (foundation, sin, the four last things) for days three to six, and on

127 Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3402 (in Italian, ed. 1699); no. 3707 (in Spanish, ed. 1726): for the full titles, see earlier footnote.

128 Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. XII, 2, col. 1763-1765; Iparraguirre, Historia de los Ejercicios. Vol. III (n. 2), p. 258 no. 101, p. 553, 559; Sommervogel VI, cols. 772-774.

129 Joseph-Louis Desrobert, * 12. VI. 1703 Montmédy (Luxemburg), S.J. 21. IX. 1720 Nancy, † 21. IV. 1760 Beijing (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 248).

130 Pfister, Notices biographiques (n. 49), "Addenda et corrigenda", p. 40.

131 Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 440 (Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui [n. 54], p. 428). At the end there is a text on the granting of indulgences by Pope Benedict in 1756.

132 João Duarte, * 27. XI. 1671 Lisboa (Portugal), S.J. 17. VII. 1690, † 6. I. 1752 Macao (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 266).

the passion of Christ and *Ad amorem* in the last two days. It is unique because of its colloquial style, which makes the work accessible to a broad public. Duarte is mentioned as having transmitted it orally (*koushu* 口述), and so far it is not clear which European text may have been at its origin.[133] There are other anonymous and undated texts, but most probably dated from the eighteenth century. For instance, the manuscript *Bari moxiang caopian* 八日默想草篇 (Draft for meditations of an eight day retreat; probably between c. 1700 and 1750) contains the sixteen sections arranged according to the major themes of the first week of the *Spiritual Exercises.*[134] Another manuscript work, *Modao shengong* 默道神功 (Spiritual exercises and meditation; undated, 18th century?), is a short anonymous treatise on the theory and practice of meditation. It includes topics such as the advantages, fruits and difficulties of meditation, and preparation for activities during prayer, destined for *xiushi* 修士 (scholars who cultivate themselves, possibly a term designating "Jesuits [in formation]").[135] A similar but more extensive manuscript work is *Moxiang daogui* 默想道規 (Ways and rules for meditation), unfortunately anonymous and undated as well. It gives practical instructions of activities before, during and after meditating according to the *Spiritual Exercises* of Ignatius.[136]

Meditations for daily life

Besides works with meditations for retreats, there were also treatises with meditations for daily life, also closely linked to the *Spiritual Exercises*. Major examples are *Shengnian guangyi* 聖年廣益 (Wider Benefit from the Holy Year, 1738)[137]

133 Zikawei 徐家匯 library, Shanghai, 470.2 (Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui [n. 54], p. 430); see also Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 559, no. 1, with the explanation of how the manuscript was found. Facsimile edition, see Sequel to Chinese Christian Texts from the Zikawei Library (n. 54), vol. 23.

134 Bibliothèque nationale de France, Chinois 7068. Facsimile edition in: Chinese Christian Texts from the National Library of France (n. 33), vol. 21, p. 535-592.

135 Bibliothèque nationale de France, Chinois 7339. Facsimile edition in: Chinese Christian Texts from the National Library of France (n. 33), vol. 21, p. 517-534.

136 Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 440 (Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui [n. 54], p. 428). Not mentioned in Pfister, Notices biographiques (n. 49). Facsimile edition, see Sequel to Chinese Christian Texts from the Zikawei Library (n. 54), vol. 23.

137 Rome, Biblioteca Apostolica Vaticana, Borgia Cinese, 365-368. This copy belonged to Mgr. Luigi de Besi (1805-1871), see Paul Pelliot, Inventaire sommaire des manuscrits et impri-

and *Shengjing guangyi* 聖經廣益 (Wider Benefit from the Holy Scripture, 1740),[138] both compiled by the French Jesuit Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla 馮秉正.[139] The works were composed in a highly classical style of language, for which de Mailla was assisted by Thomas Yang or Yang Da 楊達（多默）,[140] who is mentioned on the title page with the honorific titles Rulinlang 儒林郎 (Gentleman-Confucian) and Jijiusheng 祭酒生 (Chancellor in the educational hierarchy). He was a long-term collaborator of the French Jesuits and on his deathbed was allowed to become a Jesuit.[141] Among the Jesuits who provided the *nihil obstat*, there were also two French companions of de Mailla: Antoine Gaubil 宋君榮[142] and Alexandre de La Charme 孫璋.[143] Joseph de Mailla himself is now best known for being the author of *Histoire générale de la Chine*, a work on Chinese history based on original Manchu and Chinese sources, compiled in the early 1730s and published in 12 volumes in Paris in 1777-1783.

De Mailla's taste for history also appears from *Shengnian guangyi* 聖年廣益, which does not take the scripture readings, but the biographies of saints as the basis for meditation.[144] They are arranged according to their occurrence in the liturgical calendar. Each section contains a short saying (*jing yan* 警言), the life of the saint (*sheng zhuan* 聖傳), followed by points of meditation (literally: the virtuous attitude to be practised, *yixingzhide* 宜行之德) and a quest for grace (*dan-*

més chinois de la Bibliothèque Vaticane. A Posthumous Work by Paul Pelliot, Takata Tokio (ed.), Kyoto 1995, p. 38.

138 Bibliothèque nationale de France, Chinois 6804. Facsimile edition in: Chinese Christian Texts from the National Library of France (n. 33), vol. 14, p. 147-560.

139 Joseph Marie Anne de Moyriac de Mailla,* 16. XII. 1669 Maillat (France), S.J. 12. IX. 1686, † 28. VI. 1748 Beijing (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 511). For a possible Chinese translation of the Spiritual Exercises by de Mailla, see above, note 61.

140 Thomas Yang or Yang Da, * 1668, † 23. XI. 1751 Beijing (China), (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 912).

141 Dehergne, Répertoire (n. 5), no. 912. See also the remark by Antoine Gaubil in note 146 below.

142 Antoine Gaubil, * 14. VII. 1689, S.J. 12. IX. 1704, † 24. VII. 1759 Beijing (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 355).

143 Alexandre de La Charme, * 18. VII. 1695 Lyon, S.J. 7. IX. 1712, † 27. VI. 1767 Beijing (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 440). There is also a preface (1738) by Regular Metropolitan Graduate 進士出身 Zhao Keli 趙克禮, who held various military positions.

144 Bibliothèque nationale de France, Chinois 6786-6791.

gwuzhiqiu 當務之求). The extensive biographies of the saints contain many historical details and the date on which they appear does not necessarily reflect the order of the official Roman calendar.[145] In the introduction of *Shengnian guangyi* there is a short guide to meditation: *Moxiang shengong jianyi yaofa* 默想神功簡易要法, divided into four aspects: the preparation (*yubei* 預備), the use of an image or composition of the place (*xingxiang* 形象), the contemplation (*mocun* 默存) and the requesting prayer (*qiqiu* 祈求). As appears from the words that are used, most of the technical vocabulary related to meditation and contemplation seems to have been settled around that time. Next follow six short practical counsels for prayer (place, time, theme, etc.). This section insists especially on the so-called second way of prayer from the *Spiritual Exercises* (249-257), which consists in focussing on one phrase or one word and lingering over it for as long as one finds meanings, comparisons, relish and consolation in considerations pertaining to that phrase or word. The purpose of *Shengnian guangyi* is meditation, but, as explained in the introduction (f. 2b), if there is no time for meditation, one can limit oneself to the reading of the appropriate day. Several contemporary sources mention that de Mailla's work is a translation of "Croiset and other works."[146] Jean Croiset[147] was a spiritual writer, known for, amongst other things, a book on the devotion to the Sacred Heart (see below). He wrote several books on meditations which distinguish themselves by the use of the liturgical year (both the calendar of saints and the liturgical seasons) for daily meditation. The most important in this regard is *Exercices de piété pour tous*

145 For a practical conversion table of the Chinese and Latin names, see Huang Bolu (Huang Feimo) (Pierre / Petrus Hoang) 黄伯禄 (黄斐默) (1830-1909), Index diurnus et alphabeticus nominum sanctorum quos Cheng-nien-koang-i 聖年廣益 continet, Shanghai 1887.

146 Lettres édifiantes et curieuses, Toulouse 1810-1811, vol. 22, p. 354 (Paris 1838-1843, vol. III, p. 775): "Le Père de Mailla en particulier viens de traduire la Vie des Saints du Père Croiset, et un abrégé de la dévotion au sacré Coeur de Jésus." (letter by Claude-François Loppin S.J. [1707-1742], Huguang, 1740); see Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 600 (basing himself on Lettres édifiantes et curieuses); Antoine Gaubil, Correspondance de Pékin, 1722-1759, Renée Simon (ed.), Genève 1970, p. 525: "L'Année Sainte est enfin imprimée en chinois; c'est un lettré chinois qui a mis en bon chinois ce que le Père de Mailla lui a dit et recueilli des Pères Croiset et autres." (letter 2 November 1739).

147 Jean Croiset, * 28. X. 1656 Marseille (France), S.J. 17. XII. 1677 Avignon, † 18. I. 1738 Avignon (DHCJ II, p. 1010).

les jours de l'année, contenant l'explication du mystère, ou la vie du saint de chaque jour, avec des réflexions sur l'épitre, et une méditation sur l'évangile de la messe, et quelques pratiques propres à toutes sortes de personnes, Lyon: Antoine Boudet, 1712-1720, 12 vols. (first edition).[148] A comparison, however, with this book does not support the hypothesis of a direct translation, certainly not for the meditations, though for some biographies de Mailla may have used the version of Croiset.[149] From his *Histoire générale de la Chine*, we know that de Mailla habitually quoted from numerous sources in compiling his works, and this seems also the case with *Shengnian guangyi.*[150] He certainly found his inspiration in Jean-Etienne Grosez[151], *Le journal des saints, ou méditations pour tous les jours de l'année: avec un abrégé de la vie des saints, . . . augmentée des méditations sur les évangiles de tous les dimanches de l'année*, Lyon: Veuve de Benoist Coral, 1673, 3 vols. (first edition). This work was a very successful meditation book, going through more than 35 editions in French and continuously being updated.[152] Many *points of meditation* and prayers in *Shengnian guangyi* are translated from this work.[153] For the biographies of saints in *Shengnian*

148 Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. II, 2, col. 2560; Sommervogel II, cols. 1674-1675 (see also the updated version Année chrétienne ou Vies des Saints et Exercises de pieté pour les dimanches, les fêtes mobiles et tous les jours de l'année, Lyon 1868).

149 De Mailla has at the beginning of January: 1 January: Melania the Younger; 2 January: Clarus of Vienne; 3 January: Genevieve; 4 January: Simeon Stylites the Elder; 5 January: Edward the Confessor. Croiset does not have Melania and Clarus; for Edward he has 13 October.

150 See also previous quotation of Gaubil, Correspondance de Pékin (n. 146): "Pères Croiset *et autres*"; see also Hoang, Index diurnus (n. 145), p. 1: "... ex variis Auctoribus excerptum ...".

151 Jean-Étienne Grosez, * 5. X. 1642 Arbois (France), S.J. 16. X. 1659 Avignon, † 2. IX. 1718 Dole (France) (DHCJ II, p. 1824).

152 de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus (n. 2), p. 364; 426; Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. VI, cols. 1056-1057; Sommervogel III, cols. 1851-1856.

153 At the beginning of January, Grosez has for 2 January: Clarus of Vienne; 3 January: Genovieve; 4 January: Gregory, Bishop; 5 January: Edward the Confessor. These are the same saints as in de Mailla. His collection does not contain Melania the Younger (in de Mailla, 1 January) or Simeon Stylites the Elder (in de Mailla, 4 January). A selection of the meditations, each of them representing one spiritual value, without reference to the saints and without the prayers, is included in *Guangyi jiaosi* 廣益教思. This anonymous work (2 *juan*, 79 fols. + 66 fols. [8/24]) possibly dates from the mid-nineteenth century. For a facsimile edition, see Dongchuan fuyin 東傳福音 (Zhongguo zongjiao lishi wenjian jicheng 中國宗教歷史文獻集成, Hefei 2005), vol. 9, p. 286-360.

guangyi, de Mailla also availed himself of other works. One of them can be identified as the very popular *Flos Sanctorum, o Libro de las vidas de los Santos*, Madrid: Luis Sanchez, 1599-1601, 2 vols. (first edition) by Pedro de Ribadeneira[154]. The work was also translated into many languages, of which the French translation, *Les Fleurs des Vie des Saincts*, appears to have been the most successful. It was regularly updated, with the addition of newly canonized saints.[155] De Mailla seems to have used it for some of his biographies of saints.[156]

The second work, *Shengjing guangyi*, which was published two years after *Shengnian guangyi*, contains a very similar structure. Instead of the biographies of saints, however, it takes as its basis the scripture readings of the Sundays, which are arranged according to the liturgical year. These readings are simply copied from *Shengjing zhijie* 聖經直解 (A Direct Explanation of the Holy Scripture; 1636-1642) by Manuel Dias 陽瑪諾.[157] Each reading is followed by a virtuous attitude to be practised (*yixingzhide* 宜行之德), which contains three points of meditation (*shengsi* 聖思), and the quest for grace (*dangwuzhiqiu* 當務之求), which contains a prayer (*zhuwen* 祝文). These are based on the section *Méditations sur les évangiles des dimanches et des fêtes mobiles* that can be found at the end of each volume of Grosez. The themes of the meditations and the prayers were also adopted from Grosez. This type of compilation of meditations corresponds to an evolution in seventeenth-century Europe which was intended to broaden the spiritual exercises from a specific period of retreat to a year-round practice by integrating them into daily prayer. Some seventeenth-century European authors gathered meditations for the whole year and for the time of

154 Pedro de Ribadeneira, * 1. XI. 1526 Toledo, S.J. 1. IX. 1540 Roma, † 22. IX. 1611 Madrid (DHCJ IV, p. 3345-3346).

155 Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. XIII, cols. 526-532; Sommervogel VI, cols. 1737-1754. Copies of Spanish version in: Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 3850 and 3851.

156 In Ribadeneira, for the beginning of January, Melania the Younger is on 31 December, Clarus of Vienne on 2 January, Genevieve on 3 January, Rigobert, Bishop, on 4 January, Simeon Stylites the Elder on 5 January, and Edward the Confessor also on 5 January. These are the same saints as in de Mailla, but on different dates.

157 Manuel Dias, * 1574 Castelo Branco (Portugal), S.J. 2. II. 1593, † 4. III. 1659 Hangzhou (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 254). Facsimile edition: Tianzhujiao dongchuan wenxian sanbian (n. 48), vols. 4-6.

retreat in the same book. This is also the case with *Shengjing guangyi.* At the beginning of the volume there are several texts that make the explicit link with a retreat: *Bijing genben* 避靜根本 (ff. 3-7) is a short explanation of the principles of a retreat and more specifically an eight-day retreat; *Barinei meiri xinggong shike* 八日內每日行工時刻 (ff. 8-10) gives a very detailed (hour to hour) overview of the time schedule of one day in an eight-day retreat. The insertion of such a detailed timetable for a retreat day is characteristic of the way that spiritual exercises could be conducted for a group of laypeople as was done in Brittany (France).[158] In addition, *Barinei moxiang kanshu timu* 八日內默想看書題目 (f. 11-16) contains the references for the three meditations (*moxiang* 默想) and for the reading periods (*kanshu* 看書) for each day of the retreat. These refer to passages in both *Shengjing guangyi* and *Shengnian guangyi.*[159] Elements of both works were in addition united in a manuscript entitled *Bijing huichao* 避靜彙鈔, which was intended for an eight-day retreat.[160]

It seems that de Mailla and his companions such as Antoine Gaubil, Alexandre de La Charme and Dentrecolles were inspired by the French spiritual tendencies of the late seventeenth and early eighteenth centuries.[161] De Mailla certainly was affected by the devotion to the Sacred Heart as strongly

158 One finds a very similar timetable for a retreat day and for the exercises in ten or eight days in Giovanni Pietro Pinamonti's Esercizii spirituali di san Ignazio proposti alle persone secolari, (n. 73), p. 19-21: "Distribuzione dell'Ore per il tempo degli Esercizj"; another example is Jean Crasset (1618-1692), Le chrétien en solitude, Paris 1691 (first edition: 1674), "Ordre du jour" (before table of contents).

159 In some of the editions of Grosez's Journal des saints, one finds similar tables of references: see Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. VI, col. 1056.

160 Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 601, no. 9; Sommervogel V, col. 331; Vanhee, La Pratique des Exercices (n. 4), p. 5; Iparraguirre, Comentarios de los ejercicios ignacianos (n. 69), no. 301. The manuscript copy is in the Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 470 (Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui [n. 54], p. 430). The text is prefaced with preliminary counsels, the time schedule, and rules for meditation, which are the same as the prelimary texts of Shengjing guangyi and Shengnian guangyi. The manuscript copy only contains the instructions for the first two days of the retreat. The main meditations are on the lives of saints taken from Shengnian guangyi: for the first day St. Paul (25 January) and St. Anthony the Abbot (17 January), for the second day St. William the Hermit (10 February) and St. Theophilus the Penitent (4 February).

161 For Dentrecolles, see for instance the letter mentioned above: Lettres édifiantes et curieuses (n. 118), vol. 10, p. 93. Vanhee, La Pratique des Exercices (n. 4), p. 17-18.

propagated by Croiset. The *abrégé de la dévotion au sacré Coeur* as mentioned in the *Lettres édifiantes et curieuses* refers to a translation of one of the editions of Croiset's *La dévotion au Sacré Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (first edition Dijon: Claude Michard, 1680), entitled *Shengxin guitiao* 聖心規條 (*Shengxin guicheng* 聖心規程) (ca. 1740-1745).[162] A brief introduction explains the essence of the devotion revealed to Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690) and the manner of praying the rosary in honour of the Sacred Heart of Jesus and the Sacred Heart of Mary. It is followed by the practice of the devotion, partly adapted to the local situation, and by the rules for receiving the attached indulgence. The central part consists of the prayers and the litanies of the Sacred Heart of Jesus and the Sacred Heart of Mary.[163]

Similar treatises were also compiled by Chinese Jesuits. One example is the *Yijian daoyi* 易簡禱藝 (An Easy and Short Explanation of the Art of Prayer; 1758) by the Chinese Jesuit Shen Dongxing 沈東行,[164] with the collaboration (*ding* 訂) of Florian Bahr 魏福良.[165] Shen Dongxing was born in Songjiang 松江 (Jiangnan) but spent nearly thirty years as a Jesuit priest in the Beijing mission. The instructions do not concern the spiritual exercises as performed during a retreat, but as practised in meditations in daily life. The work is divided into

162 Zikawei 徐家匯 library Shanghai, 201 (not in: Xu Zongze, Ming Qing jian Yesuhui [n. 54]); with nihil obstat by August von Hallerstein S.J. 劉松齡 (1703-1774), Carlos de Resende S.J. 高嘉樂 (1664-1746), and Ignaz Kögler S.J. 戴進賢 (1680-1746) and imprimatur Policarpo de Sousa S.J. 索智能 (1697-1757). Facsimile edition, in: Sequel to Chinese Christian Texts from the Zikawei Library (n. 54), vol. 17. Slightly shorter version in Bibliothèque nationale de France, Chinois 7355 xxv, 7372 xxvii, 7368 ix, 7442. Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 600, no. 2. Paul Brunner, L'Euchologe de la mission de Chine. Editio princeps et dévelopements jusqu'à nos jours, Münster 1964, p. 120.

163 Compare with Jean Croiset, La dévotion au sacré cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, Lyon 1701, p. 195f. and p. 457f.; "Dévotion au sacré cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ / contenant une pratique de dévotion pour honorer le sacré cœur de la très-sainte Vierge Marie. l'Abrégé de la vie de Soeur Marguerite-Marie Alacoque ... et l'Office de la divine Providence ... ", Limoges s.d., p. 168f.: "Litanies à l'honneur du sacré coeur de Jesus" (very similar) and p. 358ff.: "Litanies du sacré coeur de Marie" (de Mailla's version contains variations).

164 Shen Dongxing 沈東行 (Joseph Saraiva), * 5 or 8.XII. 1709 Songjiang (China), S.J. 31. X. 1733, † 17. XII. 1766 Beijing (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 745).

165 Florian Bahr, * 14. VIII. 1706 Falkenberg (Silecia, Prussia), S.J. 9. X. 1726 Brno, † 7. VI. 1771 Beijing (China) (Dehergne, Répertoire [n. 5], no. 66). Roma, Biblioteca nazionale centrale, VE, 72 A.160, 236. Vanhee, La Pratique des Exercices (n. 4), p. 3.

four sections: 1) Meaning of and rules for prayer, including the different types of prayer, the preparation, the affections, the colloquy and consolation; 2) Help and benefits of prayer, including short points for meditation in daily life on the life of Christ, the Eucharist, the Blessed Virgin Mary, followed by the particular self-examination, communion, the thanksgiving after communion, spiritual communion and the ways of attending Mass; 3) Points for meditation for one month, with a theme for each day, starting with the Faith, the Principle and Foundation (of the *Spiritual Exercises*), Death, and ending with the cult of the Blessed Virgin Mary, St. Joseph and the Guardian Angel; 4) Instructions for self-examination.[166] The (possible) source of the first two *juan* is so far unidentified, but the third *juan* is largely based on Dominique Bouhours S.J., *Pensées chrétiennes pour tous les jours du mois*, Paris: Cramoisy, 1669 (first edition). This very popular work was translated into different languages.[167] The Chinese translation was possibly based on the Latin version: *Cogitationes Christianæ: Quolibet die cujuslibet mensis utiliter suscipiendae*, Coloniæ Agrippinæ: Alstorff, 1673 (first edition) or *Circulus menstruus christianarum cogitationum, in singulos mensis dies distributarum* s.l., 1685. Yet, the *considerations* were expanded and the arrangement slightly changed in the Chinese version. The Method of self-examination (*si xing cha shi* 私省察式) in the *annexed juan* 續卷 is a partial translation of the section *Particular and daily examen* of the *Spiritual Exercises* of Ignatius of Loyola (24-31).

After the suppression of the Society of Jesus in 1773, Louis XVI, who was responsible for the French Jesuit mission, assigned the Lazarists to take over the North Church (Beitang) from the French Jesuits and to continue their scientific, artistic and pastoral activities. The former French Jesuits received a pension from the Lazarists and lived with them in the North Church. In addition, the *Portuguese* seminary of the Lazarists was moved from Macao to Beijing in 1804. In such a context, there was some continuation of Ignatian spirituality, both by former Jesuits and by Lazar-

166 See also Pfister, Notices biographiques (n. 49), p. 736-737.

167 de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus (n. 2), p. 305-306; 364; Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. I, col. 1896; Sommervogel I, cols. 1888-1899.

ists.[168] This appears from *Shensi zhinan* 慎思指南 (Guide to Be Attentive to Meditation, first print 1823). It is a translation by the Chinese Lazarist Han Ruose (Joseph) 韓若瑟 (1772-1844) of Joannes Busaeus (Jan Buys)[169], *Enchiridion piarum meditationum in omnes dominicas, sanctorum festa, Christi passionem, & cætera* (first edition Mainz: Balthasar Lippius, 1606), a very popular treatise on meditation.[170] In 1654, Antoine Portail C.M. (1590-1660) revised the work: he made several rearrangements in the structure and enlarged some meditations and added some sections, for instance on mental prayer according to François de Sales (1567-1622). The subsequent editions followed these changes, including the Chinese version which was based on the Latin or French extended version.[171] After an introduction on the correct way of meditation and mental prayer according to François de Sales, the Chinese version contains six *juan*: 1) meditations on the divine benefits, and on sins; 2) meditations on the seven capital sins, the miseries of human life, the four ends; 3) retreat of eight days designed for priests and religious, but also applicable to other faithful; 4) meditations on virtues necessary for Christians; 5) meditations on the Sundays according to the liturgical year; 6) meditations on feast days and feasts of saints.

These different texts represent a wide variety of approaches to the spiritual exercises and show that the works became increasingly specialised. Although several of them circulated only in manuscript, the fact that they were compiled indicates that there was at least some need for them.

168 Vanhee, La Pratique des Exercices (n. 4), p. 18: Vanhee quotes a circular letter of 1795 by Jean Félix Cayla de la Garde (superior general 1788-1800), which mentions that the two annual retreats in Beijing took place as normal and attracted 267 retreatants. Also the French Lazarist Nicolas Raux (1754-1801), who was Junior Vice Director of the Astronomical Bureau (1795-1801) is said to have been giving numerous and frequent retreats.

169 Jan Buys, * 14. IV. 1547 Nijmegen (The Netherlands), S.J. 1. VII. 1563 Cologne, † 30. V. 1611 Mainz (Germany) (DHCJ I, p. 585).

170 Vanhee, La Pratique des Exercices (n. 4), p. 4; de Guibert, La spiritualité de la Compagnie de Jésus (n. 2), p. 262-263; Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. I, cols. 1984-1985; Sommervogel II, cols. 428-437.

171 Dictionnaire de spiritualité (n. 28), vol. I, col. 1985. The French version (Méditations sur les Evangiles des dimanches, des fêtes, et des principales octaves de toute l'année, Paris 1675) is in the Beitang collection, Verhaeren, Catalogue (n. 66), no. 155.

Conclusion

Many more aspects of the spiritual exercises in the early China mission need to be investigated, such as reception, spiritual vocabulary, and especially the interaction with the Chinese context, but this historical overview already leads to a few preliminary conclusions. The China mission is often presented as a mission to the *elites*, mainly by means of a transmission of *scientific* knowledge. By focussing on the practice of the spiritual exercises, this overview shows that the scientific transmission went hand in hand with the spiritual and ritual transmission, among other things in the form of meditation practices. Perhaps the focus of historians on scientific and religious thought rather than on spiritual and ritual practice and education has obscured the importance of the spiritual exercises in the China mission. Moreover, as indicated in the report by Dentrecolles, these exercises were promoted not only among the elites, but among a much broader public.

This panorama has also revealed that in the course of two hundred years there were various forms in which the spiritual exercises were spread or practised: retreats of the first week for some individuals (Ricci); spiritual exercises by way of illustrations and practical methods for meditation (Aleni, Fujian community); the Chinese translation of the *Spiritual Exercises* with a focus on the retreatant (Intorcetta); the transmission of European texts on the *Exercises* to China; the organisation of group retreats (French Jesuits); the compilation of specialised treatises for meditations during eight- or ten-day retreats and during daily life (missionaries and Chinese Jesuits).

One can also observe an evolution in the practice of the spiritual exercises. In a first phase, when the text of the *Spiritual Exercises* had not yet been translated into Chinese, the retreatant did the exercises accompanied by a director who used the booklet to give the retreatant some directions and who also empowered him with its method, such as the application of the three faculties or the use of imagination. This practice allowed for a rather open and undetermined process of meditation. When the *Spiritual Exercises* were translated, the director's role was gradually replaced by the booklet, which came in between the director and the retreatant. Since the Chinese text of the *Spiritual Exercises* was the "retreatant

version", it made it in principle possible for the retreatants to do the exercises with the minimal intervention of the director. This appears even clearer later in the eighteenth century when meditation books were compiled with detailed descriptions of the points on which to meditate and of the prayers to be used, not only during retreats but also in daily life. While these works were destined for a broad public who could now do the exercises without the presence of a priest, the retreatant using these books meditated upon a text that already contained the results of the meditation, a practice remote from the open and undetermined process of the initial phase.

This variety and evolution reflects not only the changes in the practise of the spiritual exercises which also took place in Europe, but also the extent to which the exercises were an integral part of spiritual practices in the Christian communities in China at that time.

Summary

This article traces in chronological order the history of the practice of the Ignatian spiritual exercises in China in the seventeenth and eighteenth centuries. Each part of this period has its corresponding corpus of texts, each reflecting one aspect of the spiritual exercises, such as individual retreats of the first week, the use of imagination, the active role of the retreatant, group retreats, or meditations for daily life. The texts were translated, written, or put into practice by different missionaries and received by different audiences over the course of two hundred years. To a large extent the evolution in China also reflects the changes in the theory and practice about the spiritual exercises in Europe.

Resumen

En este artículo se traza la historia cronológica de la praxis de los ejercicios espirituales ignacianos en China durante los siglos XVII y XVIII. A cada período le corresponde un corpus específico de textos, cada uno reflejando un aspecto de los ejercicios espirituales, tales como los retiros individuales de la primera semana, el uso de la imaginación, el papel activo del ejercitante, los retiros en grupo, o las meditaciones para la vida diaria. En el transcurso de doscientos años los textos fueron traducidos, escritos o puestos en práctica por diferentes misioneros y fueron recibidos por un público diferente. En gran medida la evolución en China también refleja los cambios acontecidos en la teoría y la praxis de los ejercicios espirituales en Europa.

German Jesuits in Maryland and Pennsylvania 1740-1833

Johanna Schmid*

"O how many a tedious long ride must he take upon himself for their sake? How often is he exposed to heat and cold, rain and wind, show and all other injuries of ye weather day and night? How often, if abroad, has he even not enough to eat and to drink, what inconveniences wait for him in a poor lodging? I will say nothing of what trouble he has (in being under a necessity of being ready for a journey whenever he is called for, nothing of ye mortifications he must undergo when he assists ye sick) with ye sick lying down with a nauseous disorder, what difficulties he meets with in hearing confessions of ye ignorant."[1]

Matthias Sittensperger[2], one of the German Jesuits in colonial North America paints an exhausting and heroic picture of the pastoral work of the Jesuits in Maryland and Pennsylvania in his sermon of 1764. At this point of time Jesuits from the German provinces had been working in the British colonies for more than a decade.

History of Research

The history of the Jesuits as depicted in the Woodstock Letters takes up this heroic depiction of their ministry. It presents them either as itinerant priests supporting the home ministry of colonial times or as founders of particular places

* After studying theology and English in Germany and Ireland Johanna Schmid specialized in church history and did her doctoral thesis about the Women Concentration Camp Ravenbruck. After working on projects about euthanasia in the Third Reich and pope Pius XII her second extended research project covered the German Jesuits in Maryland and Pennsylvania. She is currently teaching at the University of Mainz.

1 Georgetown University, American Catholic Sermon Collection, Ma-1, Matthias Manners, Bohemia 1764. Sittensperger changed his name to Manners later.

2 Matthias Sittensperger (Manners) S.J., * 20. IX. 1719 Landsberg, S.J. 13. IX. 1737 Landsberg, † 15. VI. 1775 Bohemia/Pennsylvania (Archive of the diocese of Augsburg, Registers of the parish Mariä Himmelfahrt, Landsberg, S-R [23]; Archivium Monacho Societatis Jesu, Catalogus Generalis, Provinciae Germaniae Superioris et Bavariae Societaties Jesu 1556-1773, München 1968, p. 378).

(mostly Jesuit plantations), but it links this neither to colonial American history nor does it take the German Jesuits as a Jesuit entity into account – neither does Hughes in his History of the Society of Jesus.[3] In Germany Anton Huonder was the only one to write about these German Jesuits, but his presentation is rather superficial.[4] As far as their sermons are concerned – the only writings which have survived – they were not included in Joseph Linck's study of Jesuit colonial preaching.[5] Hitherto church historians have concentrated on prominent Jesuits like John Carroll S.J.[6], who was born in Maryland and became the first bishop of Baltimore. What role did the other Jesuits – especially the European born ones - play in establishing the diocesan system, especially when the order was suppressed in Europe? Carroll is also well-known as the founder of Georgetown College; Emmet Curran has given a thorough presentation of the history of that institution and he has not left out the role played by one German Jesuit, Anton Kohlmann.[7]

When we proceed to the time after the War of Independence we find the Jesuits' circumstances had changed: The gap between the Anglo-Americans and those born and brought up in Europe widened; this is a fact well-presented in the publications of Gerald Fogarty and Emmet Curran.[8] But what did that mean for individual Jesuits, how could they adapt to the republican American system? Those Jesuits who came to the US after 1806 have not been researched. In my thesis about the Jesuits from the German provinces I present a thorough study of their roles in the ministry of the order in US society

3 Thomas Hughes, History of the Society of Jesus in North America, Colonial and Federal, Documents and Text, London 1907-1917.

4 Anton Huonder, Deutsche Jesuitenmissionaere des 17. und 18. Jahrhunderts (Ergänzungshefte zu den Stimmen aus Maria Laach 74), Freiburg I. Br. 1899.

5 Joseph C. Linck, Fully Instructed and Vehemently Influenced. Catholic Preaching in Anglo-Colonial America, Philadelphia 2002.

6 John Carroll, * 8. I. 1735 Upper Marlborough/Maryland, S.J. 1753, † 3. XII. 1815 Baltimore/Maryland (Melville, Annabelle M., John Carroll and Louisiana 1803-1815, in: Catholic Historical Review 64/1978, p. 398-440).

7 Robert Emmett Curran, The Bicentennial History of Georgetown University. From Academy to University, 1789-1889, Washington D.C. 1993.

8 The Maryland Jesuits, Robert Emmett Curran, Gerald P. Fogarty, Joseph T. Durkin (eds.), Baltimore 1976.

as well as in the interaction between the order and the bishops spanning colonial and republican times.[9]

How the Jesuits started in Maryland and Pennsylvania

Maryland and Pennsylvania had undergone a similar development. Both were founded to be proprietor colonies providing refuge for religious minorities – for Catholics in Maryland and for Quakers in Pennsylvania. Because of immigration they were soon turned into heterogeneous societies. The indigenous population, the Indian tribes, hardly played a role as the white population came into contact with them. On the one hand they were pushed to the west more and more, on the other hand England and France, extending their wars to North American soil, integrated them into their efforts and weakened them thereby. Although discrimination against Catholics was rather similar to what was happening in England when the penal laws had been introduced, there were a number of differences.

Right from 1634, when Maryland was founded, English Jesuits had taken care of Catholic immigrants. They brought the model of "manor Catholicism" from England, and adapted it to make it work in the New World. According to the Conditions of Plantation they procured land which became the very bases for their pastoral care. From these "manors" the Jesuits started to travel to the Catholic settlers, and these "manors" had to be farmed to provide the Jesuits' subsistence. This made the Jesuit missionaries double as landowners, farmers and slave holders.

After the Glorious Revolution (1688), the administration of the sacraments was only possible in private homes and in the chapels on the Jesuits' plantations. This made the model of post-Elizabethan manor Catholicism the only option for surviving; itinerant priests rode long hours and long distances in Maryland and Pennsylvania, right up to New York, New Jersey and Delaware. Catholics were a minority whose lives were influenced by three factors, first by the tolerance granted by the law, second by the Anglicans' attempts to have an established church, and third by the proprietor's mercantile attempts to make profit in his colony.

9 University of Mainz. Soon to be published in the series of Jesuitica: An neuen Ufern. Jesuiten aus den deutschen Provinzen in Maryland und Pennsylvania.

During the Seven Years' War (1756-1763) the general atmosphere was anti-Catholic, because Catholics were supposed to support the French side. In Maryland the proprietary interest could not succeed in increasing discrimination against Catholics because it was vetoed by country interests. At the end of the War of Independence most Catholics were living in rural areas, although there were Catholic communities in Baltimore and Philadelphia. Most of those Catholics did not have the opportunity to get a good education because in colonial times young people had to go to Europe for their education. The Jesuit plantations were the only Catholic ecclesiastical organization.

After the suppression of the order in 1773 the English Jesuits could keep their property, because neither ecclesiastical nor secular authorities were interested in it. Seven German Jesuits and sixteen more from England or North America signed the charter of submission and went on with their work.

"After the Suppression all our missionaries remained in their own places and offices (I speak of Pennsylvania and Maryland); yes, and they continued their manner of life, with the single change of the office of the Provincial (sic) into that of Vicar General."[10]

After 1783 anti-Catholic feeling continued, connected with Nativist republicans who supported the Awakening Movement. American society began to comprise more and more denominations; so anti-Catholicism was a welcome unifying or integrating element. With the immigration of more and more Catholics to the US, the dissimilarity between ethnic groups with their different cultural backgrounds became increasingly evident, especially between the Irish and the French Catholics – even where bishops were concerned. So a general idea prevailed that Catholics could not be integrated into American society.

10 Ferdinand Farmer to Christian Mayer, 29 January 1778, in: Hughes, History (n. 3), Documents I/2, no. 189 D, 953, n. 6.

11 Theodor Schneider, * 7. IV. 1703 Geinsheim, S.J. 25. IX. 1721 Mainz, † 10. VII. 1764 Bally/Pennsylvania (Archivium Monacho Societatis Jesu, C XV 84, Catalogus generalis Prov. Rhen. Sup. SJ 1626-1773, compilavit München 1963/64).

The First Generation of German Jesuits

In 1740 Jesuits from the English province became interested in having Jesuits from the German Provinces in Pennsylvania. The first ones to arrive were Theodor Schneider[11] and Wilhelm Wappeler[12]. They were supposed to take pastoral care of those Catholic settlers whose native tongue was German. These people lived far apart, so starting from Goshenhoppen or Conewago, a Jesuit settlement they had founded, Wilhelm Wappeler and Theodor Schneider travelled around an area with a 50 mile-radius.

From 1752 onward more Jesuits from Germany came to Pennsylvania and Maryland: After the first initiative had called Schneider and Wappeler to Pennsylvania the second phase of German Jesuits did not start until 1752, when Matthias Sittensperger (who called himself Manners) and Ferdinand Steinmeyer[13] (who changed his name to Farmer) arrived. After them a slow but steady trickle of German Jesuits came to Maryland and Pennsylvania: Jakob Pellentz[14] came in 1757, Jakob Frombach[15] one year later, and Friedrich Leonard[16] in 1760. After the Seven Years' War Johann Ritter[17] started working in 1765, Lukas Geissler[18] in 1769 and Bernard Diderick[19] in 1771. In 1773 seven German Jesuits

12 Wilhelm Wappeler, * 22. I. 1711 Netphen, S.J. 18. X. 1728 Lower Rhine Province, † 1781 Brügge/Belgium (ARSI, Rhen Inf. 33, Catalogus personarum et officiorum 1741 p. 12; Archivium Monacho Societatis Jesu, Archivium Provinciae Rhenanae Inferioris Societatis Jesu, Liber Sextus, p. 301).

13 Ferdinand Steinmeyer (Farmer), * 13. X. 1720 Weißenstein, S.J. 26. IX. 1743 Landsberg, † 17. VIII. 1786 Philadelphia/Pennsylvania (Diözesanarchiv Rottenburg-Stuttgart, Registers of the parish Weissenstein, Bestand M 201, Bd. 3, S. 181; Archivium Monacho [n. 2], p. 428).

14 Jakob Pellentz (also called Blentz), * 19. I. 1727 Mesenich, S.J. 19. X. 1744 Lower Rhine Province, † 30. III. 1800 Conewago/Pennsylvania (Archivium Monacho [n. 12], Liber Sextus, p. 129; Liber Septimus, p. 369).

15 Jakob Augustin Frombach (Frambach), * 5. I. 1723 Nideggen, S.J. 19. X. 1744 Lower Rhine Province, † 27. VIII. 1795 Bohemia/Pennsylvania (Archivium Monacho [n. 12], Liber Sextus, p. 129).

16 Friedrich Leonard, * 24. IX. 1728 Arnsberg/Westphalia, S.J. 22. X. 1747 Lower Rhine Province, † 28. X. 1764 Port Tobacco/Pennsylvania (Archivium Monacho [n. 12], Liber Sextus, p. 64).

17 Johann Baptist de Ritter, * 21. X. 1717 Vienna, S.J. 1738 Mecheln, † 3. II. 1786 Goshenhoppen/Pennsylvania (Archivum provinciae Belgicae Septentrionalis nr. 42, Album Novitiorum van de Belgisch Jezuïeten, Heverlee). The author was informed byJo Luyten from the Archief des Vlaamse SJ Heverlee.

18 Lukas Geissler, * 15. XII. 1735 (not confirmed) Ehrenbreitstein/Koblenz, S.J. 27. X. 1755, † 10. VIII. 1786 Conewago/Pennsylvania (Archivium Monacho [n. 12], Liber Sextus, p. 185).

signed the Act of Submission and went on with their work. Laurenz Graessl[20] was the last German Jesuit to come to the young republic of the United States in 1787. This means, that after 1773 the Jesuit communities and plantations were not considered to be a potential refuge for Jesuits seeking a new area in which to work; maybe the American revolution lurking in the shadow was too much of a deterrent for them. This might also have been the reason why neither the English General Vicar of London nor the bishop of Quebec claimed the Jesuits' landed property. After the War of Independence in 1784 the ex-Jesuits formed a corporate body, the Corporation of Roman Catholic Clergymen, to preserve the lands and regulate the funds of the Jesuit mission.

They could all rely on the system their brethren had been working with for several decades: They lived on the plantations and travelled across the country to provide pastoral care for the German immigrants. During the Seven Years' War and the War of Independence travelling became more difficult for Jesuits because they were suspected of cooperating with the enemy. What can we find out about these Jesuits from their own words?[21] Some of them left registers of their marriages and baptisms, others left evidence of receiving land or money.[22] Of three of them, Farmer, Manners and Diderick, sermons have been kept.

When the war ended in 1783, the apostolic vicar of London was no longer responsible for Maryland and Pennsylvania, and in 1789 John Carroll S.J. was made the first bishop; so the ex-Jesuits became the first American diocesan clergy. The period of 60 years starting with the arrival of Schneider and Wappeler and ending with the death of Jakob Pellentz S.J. in 1800 comprises two different lines of development. First Maryland and Pennsylvania turned from British propri-

19 Bernard Diderick, * 25. III. 1726 Luxembourg, S.J. 7. IX. 1745, † 5. VII. 1793 Notley Hall/ Maryland (Geoffrey Holt, The English Jesuits 1650-1829. A Biographical Dictionary, Southampton 1984, p. 79f.).

20 Laurenz Alois Graessl, * 18. VIII. 1753 Ruhmannsfelden, S.J. 28. IX. 1772, † July 1793 Baltimore/Maryland (Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg, Registers of the parish Ruhmannsfelden, Bd. 6/8, S. 161, Microfiche 90; Archivium Monacho [n. 2], p. 143).

21 Those involved in the integration of immigrant priests are mentioned in the Carroll papers. The John Carroll Papers, 3 vols., Thomas O'Brien Hanley (ed.), Notre Dame, Ind. 1976.

22 Hughes, History (n. 3), offers all the sources.

etor colonies into regions of the US. Second, Catholicism in Maryland and Pennsylvania developed in a particular way. It had started by being limited by the colonial rule and progressed to a strong separation of church and state. Also with the abolition of the Jesuit order and the growing structures of diocesan organization, the way the Jesuits could work under the different conditions mentioned was changing. Laurenz Graessl was the last Jesuit from that first generation to go to the US in 1787; this makes us realize that the plantations in Maryland and Pennsylvania were not seen by European Jesuits to be safe havens after the suppression.

Sermons

The sermons we have from the Jesuits from the German provinces can be divided into two different groups. First, Farmer and Frombach left behind just one sermon each, about a topic which is typically Catholic and deals with the tenets of faith: purgatory and the Eucharist or the real presence. Second, Manners and Diderick covered not only denominational topics but also how to live in an immigrant society, how to live as a Catholic in a pluralistic multi-denominational context.

In order to strengthen their own people, the listeners were often told that they were the better Christians than those of other denominations and that they were the moral elite.[23] Which reasons did they give? The sacraments – which were typically and existentially Catholic – were supposed to provide a religious identity. Nevertheless, the preachers were not reluctant to make clear the differences between Catholic groups or individuals within their own church if those did not behave as they were expected to.[24] This means that Man-

23 "You then Roman Catholick Christians! & you alone are the people, the poor sufferers in purgatory may expect assistance from.", Georgetown University, American Catholic Sermon Collection, Di-33. Bernard Diderick, Piscat[away] 1785, Elk R[idge] 1785, Annap[olis] 1786.

24 "Thus if we regard ye lives of Christians at present, it is plain to be seen, that those who communicated very seldom or never are ye worst portion of ye church of God giving themselves up to ye most heinous crimes; on ye other hand those who communicate often, are ye most eminent for piety & religion, ye most regular in their lives & most virtuous: ye devil our mortal enemy being unable to hurt them & to take possession of their hearts because seeing a their habitation taken up with ye brightness of ye presence of God in their soul, & perceiving all room for his temptations prevented by Christ, who is there, he departs & flies away." Georgetown University (n. 23), Di-11, Bernard Diderick, Pottom[ac] May 1783, Elk R[idge] June 1783.

ners and Diderick not only used the method of drawing lines between Catholics and members of other denominations but they also used their sermons to keep or restore peace with other groups. They insisted for example, that a compensation had to be paid.[25]

Working one's way up and striving for wealth or at least a better way of life are typical in an immigrant society. The preachers took account of this issue, which must have been the dominant concern of their listeners. Manners and Diderick did not deny that the topic existed, they did not claim that the idea was wrong, but they made their listeners realise that it was relative.[26] Difficulties in living together with other people could result from this striving and in addition the individual character could suffer damage by concentrating on ganing wealth. The Jesuits wanted to bring about a behaviour which was appropriate and adequate for the new concepts of property and freedom – something which was rather new for some colonists. Democratic processes or how to take part in them were topics the Jesuits did not talk about. Neither did they talk about the potential threat for the community of Catholics if it was split up into a group of wealthy members and another faction of the less wealthy.

25 "They are obliged to restitution, who have endamaged other people's goods under their care or custody or have misspent or disposed of them contrary to ye will of ye owner; or who have let others suffer thro' their neglect for want of taking due care & pains, when obliged thereunto by bargain or contract. All those are obliged to restitution who are accessory to any injustice & commit it by common consent; or who command or order it, as parents do their children, masters their servants; (...) I only add, that restitution is always to be made immediately, if we are able, if not, as soon as we are able, taking what care we can; because as injustice is an injury to our neighbour, so not repairing it, when able, is a continuing ye injury to another's daily damage. Nothing excuses from restitution but incapacity, & great want in him, who has done ye injury, or ye remission of ye obligation by him, who has received ye injury. You see (...) ye obligation of restitution, without which, those, that have in any kind injured others, in point of justice, or in their goods can never hope to enter into ye kingdom of heaven, or to escape ye flames of hell: for forgiveness is not to be had, where restitution is not made. Yet for all this, people are hardly brought to restitution, for we daily hear great complaints of injustice received & little satisfactions made by any." Georgetown University (n. 23), Di-10, Bernard Diderick, Potomack October 1781, Elk [Ridge] Nov[ember] 1781.

26 "To convince ourselves of ye emptiness of worldly pleasures & vanity, we have but to consult ye SS.[sacred] scriptures. These speaking of riches, honours & dignities, & other much envied degrees of happiness of ye deluded worldling; every where call them by ye contemptible names of vain phantomes, empty appearances, deluding dreams, meer shadows & ye like." Georgetown University (n. 23), Di-9, Bernard Diderick, Elk R[idge], Pottom[ac], Annap[olis] September 1780.

A pluralistic multi-denominational society also means that there are several authorities, not only economic, political or social ones, but also authorities who interpret people's lives and its circumstances – a situation only to be connected with the age of Enlightenment and the decreasing influence of the Catholic church. Taking this new situation into account the Jesuits were very interested in keeping the monopoly which they used to have. We do not know if they reflected on the different authorities – religious or secular – but they put them into perspective and emphasized the church's role for all people without taking account of the different denominations. This included that the family played a leading role in religious life, and the Catholic listeners were warned about mixed marriages.

"For when one of ye parents professes a false religion, what is to become of ye children? How are they to be brought up in ye religion of J.X.? Sometimes indeed ye zeal & fervour of ye believing parent does a great deal in this matter: but how often do we find from experience, that ye quite contrary happens? & if ye faithful parent die, when ye children are young, they are then lost entirely; & if this shou[l]d not be ye case what is to be expected from children who hear one thing from ye one parent & ye contrary from ye other; who see that ye one approves of keeping fastdays, & ye other condemns it, who hear that ye one believes in ye real presence of J.X. in ye b[lesse]d. sacrament & adorable sacrifice of holy mass, & ye other ridicules it; (...) What is to be expected in such circumstances; but that ye poor children shou[l]d become cold & indifferent about all religion."[27]

Another topic were the respect and veneration Catholics owed priests. Manners did not only lament that priests were "look[e]d upon a little better than trivial and mean servants"[28] but he also warned his listeners that by doing so they would damage Catholic reputation.

27 Georgetown University (n. 23), Di-33, Bernard Diderick, Piscat[away] 1785, Elk R[idge] 1785, Annap[olis] 1786.
28 Georgetown University (n. 23), Ma-1, Matthias Manners, Bohemia 1764.

"Have always this for your Principle: let ye Priest be who it will, I know I must love, honour and reverence him because he is a minister of God and put over me. (...) Obey your prelates and be subject to them, (...). If you talk of a Priest, or hear others talk of him, always take his part, and remember that you have no right to speak against him. If you know him guilty of any crime don't publish it, but keep it to yourself(...) But especially, all what you do, spare at least ye character of ye Priest in ye presence of others of another persuasion; for you cannot do worse, than to expose ye Minister of God to that sort of people. If you run down ye leading man of your church, what can you expect will those poor people think of them that follow him? You cannot but be sensible that this is a shock to your religion beyond expression, destructive and pernicious."[29]

The Jesuit preachers wanted to raise their listeners' consciousness of the different non-Catholic denominations and their tenets. They criticized the Protestants and called them heretics. In their sermons, which tried to differentiate between the different denominations as well as demonstrate how Catholics were expected to behave in a multi-denominational society, the Jesuits contributed to the process of Catholic immigrants finding their place as a minority in American society. Sermons were intended to strengthen Catholic identity and the fathers defined Catholics as the moral elite. Linking this to receiving the sacraments offered the immigrants a continuity with their former lives in Europe.

The Second Generation

In 1800 Jakob Pellentz, the last German Jesuit of the first generation died. Six years later the second generation of Jesuits coming from the German provinces started to arrive. After the order had been recognized in White Russia and a novitiate had been started six men joined the Jesuit community in the US within a period of five years. In 1806 Anton Kohlmann[30] and Adam Britt[31], the former Paccanarists arrived. In

29 Georgetown University (n. 23), Ma-1, Matthias Manners, Bohemia 1764.

30 Anton Kohlmann S.J., * 13. VII. 1771 Kaysersberg/Alsace, S.J. 1805, † 10. IV. 1836 Rome. Having joined the Society of the Sacred Heart in 1795/96 he started his novitiate with the Society of Jesus in 1805. After arriving in the US in 1808 he was sent to New York in 1808. From

the next two years Johann Wilhelm Beschter[32] and Wilhelm Feiner[33] took up their ministry and in 1811 Max von Rantzau[34], a former Premonstratensian, and Paul Kohlmann[35], a former Capuchin came to Maryland and Pennsylvania. Many of them had been members of other orders before they could join the Society, so they had undergone the experience their orders suffered in Europe when monasteries were secularized. This made them sceptical about democracy and oversensitive about their order's property.

They came to the US before finishing the two-year term of the novitiate. This was interpreted in two ways. On the one hand these men were said not to have been formed thoroughly enough, on the other hand it was seen to be an indicator of their missionary zeal. In the US there were hardly any former (Anglo-American) Jesuits. Most of them were elderly; so they were barely able to remedy the lack of priests.

1813 onward he was working in Georgetown and Washington till he was sent to Rome in 1824 (Centre Départemental d'Histoire des Familles, Guebwiller [not giving volume numbers of the records]; Archivium Monacho Societatis Jesu, Catalogus Personarum et officiorum Societatis Jesu in imperio Rossiaco ex anno 1805 in Annum 1806, Polociae, p. 12, 32; Rufo Mendizábal, Catalogus defunctorum in restaurata Societate Jesu a die 7 Augusti 1814 ad diem 30 Septembris 1970, Rom 1972, p. 17, 0.892.

31 Adam Britt, * 8. II. 1742 Heinsfeld, S.J. 14. IX. 1762 Mainz, † 8. VII. 1822 Conewago/ Pennsylvania (Speyer, Landesarchiv, Bestand F 6 Nr 87, Registers of the parish Hainfeld [births]; Archivium Monacho [n. 11]; Mendizábal, Catalogus defunctorum [n. 30], p. 7, 0.352) Mendizábal gives a second date of entering the Society: 21 March 1806 in the US.

32 Johann Wilhelm Beschter, * 20. V. 1763 Luxemburg, S.J. 10. X. 1807, † 4. I. 1842 Paradise/ Pennsylvania (Mendizábal, Catalogus defunctorum [n. 30], p. 21, 1.141). The author could not find any other information, asking at the archive of the diocese of Luxembourg did not yield any result.

33 Wilhelm Feiner, * 27. XII. 1792 Münster, S.J. 7. VIII. 1808 Maryland, † 9. VI. 1829 Georgetown (Archivium Monacho Societatis Jesu, Catalogus Personarum et officiorum Societatis Jesu in imperio Rossiaco ex anno 1806 in Annum 1807, Polociae, p. 29; Mendizábal, Catalogus defunctorum [n. 30], p. 12, 0.608).

34 Maximilian von Rantzau, * 23. XII. 1769 Albersloh/Westphalia, S.J. 29. XI. 1808 White Russia, † 7. VIII. 1827 Georgetown. In 1811 he went to the US, starting his ministry in Philadelphia and New York. From 1817 onward he worked on the plantations (Schloss Rheda [Westfalen], Fürstlich-zu-Bentheim-Tecklenburgisches Archiv, Clarholz Akten II C 22; Mendizábal, Catalogus defunctorum [n. 30], p. 11, 0.542).

35 Jean-Baptiste-Joseph Kohlmann, * 20. III. 1766 Kaysersberg/Alsace, S.J. 1811, † 10. X. 1838 Georgetown. Becoming a Capuchin he received the name Paul. He joined the Society in the US in 1811. After working in Philadelphia, New York and Georgetown he was sent to Goshenhoppen (ARSI, Marylandiae 1003. I. 22, Informatio de P. Paulo Kohlmann ad gradum coadjutorum spiritualium a quattuor patribus accepta et cum consultoribus examinata).

Although permission to affiliate with the Society in Russia had already been given in 1804 the American novitiate could not be started until 1806 when Anton Kohlmann, the first of the German Jesuits of the second generation, came to Georgetown. But soon, in 1808, Kohlmann was appointed general vicar for New York. He wrote to Rome about his new position and his hopes of establishing the Society in the city (which had been abandoned by the Jesuits since 1689).

"At this critical moment of the appointment of 5 new Bishops the great point for the Society is to take possession of Boston, New York & Philadelphia, for fear we be prevented by others. The establishment of colleges in the said cities is too the only means of increasing & propagating the Society. I hope therefore you Rev. will back with (...) my petition to our R. Rev F General for a new supply of Fathers of the Society for this country, seeing that nowhere they can be better employed than here. I perfectly coincide with your Rev. in thinking that this country wants but the solid establishment of the Society to become in a short time for the most part Catholic."[36]

Kohlmann saw in the newly founded dioceses a structure competing with his order's interests but nevertheless saw in them a chance to make America Catholic. He had a clear plan how the Jesuits were to proceed in New York:

"I was always of opinion that, to cause religion to flourish in this country three things are essentially necessary. First a Catholic college for the education for the male youth. Secondly a nunnery for the education of young ladies and thirdly an orphan house conducted by nuns. The first of these objects is partly accomplished in the state by the establishment of our college, which, thanks to God, is in a very prosperous way. In the space of about 8 months we received 36 pupils, that is as many as the house can possibly admit, among whom are the son of the late Governor Livingstone, the son of the present Governor Tompkins, who are both very willing to support with all their credit the petition of a lottery we are about presenting with [the] legislature."[37]

36 Anton Kohlmann, New York, to William Strickland, 7 November 1808, Georgetown University, John Gilmary Shea Papers, box 12, folder 61.

In New York Anton Kohlmann was joined by his brother Paul (about whose work in New York we have no information) and by Max von Rantzau, who was soon said to be completely insensitive about the multidenominational situation in New York. His reputation and that of his fellow Jesuits was severely damaged because after speaking against the Freemasons in a sermon the preacher was called a liar. He had not taken into account the American situation where even Catholics were members of lodges.[38]

But it was not only Rantzau who was responsible for the difficulties which were arising. Superior Grassi[39] had to inform Kohlmann that he had to close the college because the Mission was overextended. But Kohlmann blamed a certain group of fellow ex-Jesuits for the change of plans. In his opinion, the *éminences grises* from the Anglo-American faction were responsible for the decision. And it was unfortunate that the superiors were willing to listen to them although they had proved to be incompetent!

"The harm is this, and a great one it is, that the inferiors cannot be but grieved at seeing that those men carry on every thing, who both out and in the Society are generally loathed [looked] upon as utterly unfit to govern: or even to manage a plantation."[40]

Kohlmann passionately protested against the decision. His vision of implementing the Ignatian tradition by concentrating on the large cities and the field of education was to be

37 Anton Kohlmann, New York, to William Strickland, London, 28 November 1810, Georgetown University, Maryland Province Archive, box 3, folder 6, 4 S 2.

38 „Il s'est mis en tête que son devoir êtoit de precher contre les franc maçons et malgré l'avis de tout le monde il l'a fait et comment. Tous les gens en place sont franc maçons de quelque religion qu'ils soient, beaucoup de catholiques le sont, ce que l'abbé Barruel applique aux illuminés, le père Rantzau l'a appliqué aux franc maçons de sorte que protestants de toute secte et le catholique, se sont récriés que le predicateur etoit un menteur, que jamais dans aucune loge on n'avoit avancé des opinions qui inspiraient horreur à tout le monde." (Peter Malou S.J., New York, to John Grassi, Georgetown College, 23 February 1816, Georgetown University [n. 37], box 59, folder 16, 205 Z 5)

39 Giovanni Antonio Grassi, * 10. IX. 1775 Schilpario/Italy, S.J. 1799 Colorno, † 12. XII. 1849 Rome (Gilbert J. Garraghan, John Anthony Grassi SJ, 1775-1849, in: Catholic Historical Review 23 [1937/38] 273-292).

40 Anton Kohlmann, Whitemarsh, to Superior Antonio Grassi, 9 June 1815, Georgetown University (n. 37), box 58, folder 5, 204 H 16.

turned down. He foresaw calamitous consequences for the Society-to-be:
"The shame is that yr inferiors seeing things go in the teeth of good sense and the manifest greater good of the Society and that considering will reason N.Y. more desirable in every respect for the Society than Maryland. Yet there must be that the same plan of policy is always pursuing and that instead of getting a footing at NY, there appears a determined disposition to recall all ours to a state the worst and poorest in the union, a state from which even seculars retire into the wilderness of Kentucky, a state, in which immense labours must be undergone, little go[od] is done, as is known from experience and the avowal of all our missionaries, in which the Society will be eternally buried as in a tomb, there being no kind of energy, of public spirit, or room for exertion, to a state in which our Fathers must become farmers contrary to their vocation, loose their spirit, and be starved to death."[41]

Continental and Anglo-American Jesuits

Nativism played an important role among the Jesuits. The gap between American-born Jesuits and those from Europe widened over the years. Mostly, the Europeans – and so the Germans – were said to lack a competent command of English, to be unable to cooperate with republican structures, and to prefer the European, pre-revolutionary structures of power.

"I did not wish to see a Society constituted only by Americans, for I observed they have curious principles: they wish for revolutions, adopt the condemned proposition: that the Sovereignty resides essentially in the people. They approved murder, blood shed, just as the Jacobins did in France (...) Americans wish generally the Institute to make room for American manners and opinions, for American education, with the hatred of Sovereigns and Monarchies."[42]

41 Anton Kohlmann, Whitemarsh, to Superior Antonio Grassi, 9 June 1815, Georgetown University (n. 37), box 58, folder 5, 204 H 16.

42 Johann Beschter, Baltimore, to Francis Dzierozynski, Georgetown College, 17 December 1823, Georgetown University (n. 37), 206 R 22, box 60, folder 11.

The German Jesuits from the second generation focused on working at Georgetown College, they came into leading positions, but as they were never naturalized they were never able to get a position in the Corporation – so they never had the chance to have a say about financial matters – a fact which Kohlmann interpreted to be vexatious.[43] Other clergy working in the mission had been admitted to membership and granted salaries from the estates owned by the Corporation. The Superior of the Mission being a foreigner had no authority over them.

In 1817 Kohlmann became Superior of the Mission and president of the college, but his leadership was poor: overruled by the procurator he could not even manage to be served wine instead of brandy.[44] American-born Jesuits were prone to feel threatened by the „Continentals", their brethren from Europe, who did not understand the peculiar position of the former Society as a large landowner, but were nevertheless put into the position of superior.

The antagonism between those two factions went to the point where the Continentals were called „ignorant fanatics, who are only capable of pulling down and destroying, and not of building up".[45] The plantations and the rural communities hardly played a role for the men from Europe. That the farms were under the direct control of the Corporation whose trustees were all native American only aggravated the situation. Nevertheless, when it came to deciding how to go on with the plantations continentals were strongly in favour of concentrating on the cities where the development towards an immigrant church had already started. They saw the future for the Jesuits in concentrating on educating young people in schools for which tuition fees had to be paid. Thus the German Jesuits from the second generation wanted to get rid of the manor Catholicism, which had been the basis of Jesuit pastoral care for decades. But from the Nativist side this was interpreted not as a vision for the future but as pernicious for the American nature of the mission: "He alienates by his

43 Anton Kohlmann, New York, to Antonio Grassi, 25 October 1813, Georgetown University (n. 37), box 58, folder 21, 204 T 18.

44 Anton Kohlmann, Washington, to General Fortis, 1 May 1823, ARSI, Marylandiae 1002. I. 55.

45 George E. Ironside to General Fortis, 10 October 1825, ARSI, Marylandiae 1003, I. 31.

German customs Americans, so that there is a great danger (...) that the whole Society will perish here."[46]

Between 1740 and 1806 the requirements for being a Jesuit in the US had changed dramatically. It was no longer sufficient to be the itinerant priest riding the circuit heroically; priests were expected to adapt to consolidated republican structures which led to parishes held in trusteeship. Diocesan structures had been established and were expanded from 1808 onward. Most of the Jesuits of the second generation worked either in Georgetown College or in the cities of Baltimore, Philadelphia, Washington and New York. At the College they held leading positions like president although they could never take part in the decision-making which was a prerogative of the Corporation. In the cities they were working in the so called German parishes supported by trustees. They hardly worked the circuit from the plantations. Only Adam Britt, Maximilian von Rantzau and Paul Kohlmann were sent to the rural ministry at and around the plantations after having failed in the ministry in the cities, which included confrontations with trustees. Although they did not have extensive experience with the plantations they firmly believed that farming and slave holding by the Jesuits should be given up. The plantations would be rented out to tenants and the Jesuits would concentrate on pastoral care in the cities and on educating young people in colleges and schools. Men like Anton Kohlmann felt that they were responsible for getting the Jesuits out of the old-fashioned structures of colonial manor Catholicism and into the bigger cities.

To sum up the development thus far the second generation of German Jesuits were still encumbered with the issues of farming and slave holding. Nevertheless, some of their challenges – like cooperating with bishops and trusteeism – had continued from the first generation as well. Some others, like Jesuit education and publishing, were typical of the time from 1806 onward.

The issue of a bishop

The question of a bishop had arisen first when Cardinal Castelli of the Congregatio de Propaganda Fide asked Bishop

46 Charles Neale, Port Tobacco, to Brzozowski, 20 June 1818, ARSI, Marylandiae 1002. I. 5.

Briand of Quebec to administer the sacrament of confirmation in North America in 1771. Ferdinand Farmer advised Briand against visiting Maryland and Pennsylvania because he feared that the Catholics and their rights might suffer from an episcopal visit. Americans would be fairly suspicious of foreign dignitaries and so the atmosphere between Catholics and non-Catholics might get worse and tolerance for Catholics might decrease.[47]

Ten years later, when the United States had become independent, the question of a bishop emerged again. Five Jesuits, among them Bernard Diderick, petitioned Pope Pius VI to make John Lewis S.J. Superior of the Mission.[48] The following year John Carroll was made Superior of the Mission. He was granted the authority to administer confirmation, but he had to rely on the Congregation to grant faculties to missionaries and immigrant priests. Only a bishop could remedy that unsatisfying situation although the Americans were still over-sensitive about the idea of a Catholic bishop. That was mainly the reason why in the following year Bernard Diderick advised against appointing a bishop in the US. In his Clergy's Memorial to Rome he gave the following reasons: There were neither seminaries nor Catholic schools which demand a bishop. Moreover, the multi-denominational situation would worsen with a bishop. Besides he feared that the Jesuits' landed property would be confiscated to provide the bishop's revenue. John Carroll, Superior of the Mission, distanced himself from the Memorial. Although he considered Diderick not clever enough to write the text, he held "the wrong-headed Walloon" alone responsible for the content. Diderick's attempt to save the Jesuit plantations also involved him opposing Carroll's school project. The conflict escalated further till Carroll suspended Diderick's faculties in 1788.

In 1789 John Carroll was made the first bishop in the US, followed by Charles Neale S.J.[49] In 1817 Ambrose Maréchal,

47 Ferdinand Farmer to P. Wells, Philadelphia, 22 April 1773, in: Laval Laurent, Québec, Québec et l'Eglise aux Etats-Unis, sous Mgr. Briand et Mgr. Pellis, Washington DC. 1945, p. 240-242.

48 John Lewis, Bernard Diderick, Ignatius Matthews, John Walton.

49 Charles Neale, * 10. X. 1751 Chandler's Hope/Maryland, S.J. 1771/18. VIII. 1805, † 27. IV. 1823 Port Tobacco/Maryland. (Mark J. Smith Notes of Jesuit Activity in American History, in: Woodstock Letters 69/1940, p. 40-59, 40.

a Sulpician, became archbishop of Baltimore, the first bishop who was not a Jesuit. Teaching at Georgetown College and at the Supicians' Academy in Baltimore, Maréchal had learned about the divisions among the Jesuits. Besides claiming to decide on financial matters and staff administration, the central point of the controversy with the Jesuits concerned the pension his predecessors had been receiving from the Corporation. Although several years had passed since Diderick had composed his misgivings about having a bishop, the question of the bishop's income and the Jesuit property was still alive. This time it was another German Jesuit, Anton Kohlmann who was involved in resolving the controversy.

The Maréchal controversy

In September 1818 Kohlmann mentions for the first time that Maréchal had demanded a "pension perpetuelle" to be paid to him by the Jesuits. Maréchal gave the following reasons for his claim: The Jesuits had received their land not for their specific pastoral care as a Catholic order, but for the "general benefit of religion".[50] Being then superior of the Jesuit community in Georgetown, Kohlmann worked out the following proposal: The Jesuits should sell their plantations and invest the money in a fund. Kohlmann's idea was based on his experiences as a farmer. When he had been the novice master at Whitemarsh he saw that the farm could not produce enough crop to feed the fathers, slaves and novices. His ideas to plant corn instead of tobacco and to use certain methods to improve the exhausted soil did not have any positive effect. So Kohlmann saw Maréchal's claim as a chance to get rid of the plantations, the places which kept the Jesuits in the old and – as far as he was concerned – out-dated structures of manor Catholicism instead of concentrating on urban centres to provide pastoral care and education facilities. There was a second goal Kohlmann tried to reach with his proposal. If the Jesuits got rid of the plantations, they would no longer be dependent on the Corporation. He did not trust the Corporation enough to guarantee the property or the Jesuit interests, that is why he wanted the Jesuit superior to have a more decisive position in the organization

50 Anton Kohlmann, Georgetown, 30 August 1820, ARSI, Marylandiae 1002, I. 28.

and, since the order had been reestablished, he wanted the property to be handed back.

Maréchal changed his arguments several times. In April 1820 he repeated that the Jesuit property had been given for the general benefit of religion and a contract had been signed by Father Molyneux.[51] That obliged the Jesuits to support Bishop Carroll and his successors financially. Kohlmann doubted the legitimacy of such a contract. Even if it existed, Molyneux would never have been allowed to sign it without the General's agreement. He repeated that the plantations were owned by the Corporation. Besides, the archbishop couldn't claim such an expropriation of land dedicated for the benefit of religion to be legitimate because that way all religious orders would lose their property.[52]

In June 1821 Kohlmann was informed by Maréchal that the question of the pension had been transferred to Propaganda. Kohlmann was sure that the Vatican Congregation would turn down the application. In his opinion Propaganda would declare themselves not responsible for the temporal goods owned by American citizens.[53]

In May 1823 Maréchal changed his tactics. Instead of claiming a pension he demanded that the Whitemarsh plantation be handed to him (The plantation was badly managed and constantly in debt; but it had a high symbolic value). In December Propaganda's decision became known: Maréchal had to be given what he demanded. Kohlmann reported to the General[54] that the trustees of the Corporation would not accept the decision. He expressed his fears that Catholicism would suffer because public opinion in the US would turn against the bishop as they had let a foreign power become involved in an American affair. Especially non-Catholics would protest against Rome's presuming to decide on their private affairs.[55]

51 Robert Molyneux, * 24. VII. 1738 Formby/England, S.J. 1757, † 9. XII. 1808 in Washington D.C./USA (Philip S. Hurley, Father Robert Molyneux 1738-1808. First Superior of the Restored Society in the United States, in: Woodstock Letters 67/1938, p. 271-292).

52 Anton Kohlmann, Georgetown, 8 April 1820, ARSI, Marylandiae 1002, I. 17.

53 Anton Kohlmann, Georgetown, 3 or 30 October, 1821, ARSI, Marylandiae 1002, I. 46.

54 Aloysius Fortis, * 26. II. 1748 Verona/Italy, S.J. 1762, elected General 18. X. 1820, † 27. I. 1829 Rome (DHCJ II, p. 1662f).

55 Anton Kohlmann, Georgetown, 5 December, 1823, ARSI, Marylandiae 1006, II. 2.

Although Propaganda's decision argued that the Jesuits' property should be used to consolidate the bishop's *mensa episcopalis* Kohlmann made a list of the bishop's sources of income and showed them to be sufficient. He added that the properties owned by the Corporation were not to be considered ecclesiastical temporalities, and that they had not been transferred to the diocese of Baltimore. The Jesuits were unable to hand over the Whitemarsh plantation because they simply were not the owners. Propaganda had suggested that he had handed over the property in an appeal he lodged against the decision. Kohlmann however ruled out that solution because American law did not grant the possibility of getting back the property once it had been legitimately handed over to the archbishop.[56]

The controversy only ended in 1838 when under Maréchal's successor Archbishop Eccleston, the Jesuits, after selling their slaves, had enough cash to pay a lump sum for the demand.

Trusteeism

After American Independence church property could only be held by a corporation. Thus Catholics founded a civil organisation to administer the property, build a church and a cemetery and to pay the priest. The trustees were elected from the pewholders, those parishioners who were able to support the organisation with a fixed sum. As they were held liable with their own assets they were more than interested in having a priest whose pastoral care and preaching were satisfying (otherwise the parish would suffer severe loss). "Hire and fire" – that was the right the trustees claimed but which was highly questionable for those deciding on clerical staff administration.

When Farmer was a general vicar in 1784, his task was to solve a conflict between the trustees of the New York parish and an Irish Capucin, Charles Whelan. The trustees wanted to get rid of Whelan and to replace him with another Capucin, Andrew Nugent. At the beginning of the conflict Farmer confirmed the trustees in their autonomy:

56 Anton Kohlmann, Georgetown, 5 December, 1823, ARSI, Marylandiae 1006. II. 2.

"Scarce was I arrived when an Irish merchant paid me a visit, & asked me, if Mr Whelan was settled over them. My answer, as far as I remember was: He had only power to perform parochial duties; but if the congregation did not like him, & could better themselves, they were not obliged to keep him."[57]

But when the parish refused Whelan the Sunday collection in order to make him leave the city, Farmer feared that the success might give the trustees pretentious ideas about their competence in choosing a priest and granting him faculties themselves.

"they who take upon them to be the trustees (at least some of them) have the principle, that they can choose for themselves, whom they please, approved by the Superior or not approved: as I formerly heard, they said, & as now the fact proves. This principle is of most pernicious consequences, & must be contradicted."[58]

When Adam Britt was made pastor of the German parish of Holy Trinity in Philadelphia in 1806, directly after his arrival, the parishioners soon resented his lack of proficiency in English. Britt saw himself unable to learn English "partly on account of the difficulty of pronunciation and partly on account of my age and lack of time". After he had come to an agreement with the trustees to be helped by an English-speaking priest, unfortunately the problems started again. Britt could not cooperate with any of his assistant priests, he called them either paedophiles[59], alcoholics, incapable of preaching[60] or just provocative; when Leonard Edelen, who

57 Ferdinand Farmer to John Carroll, Philadelphia, 10 May 1785, Archdiocesan Archives Baltimore, 3 P 9.

58 Ferdinand Farmer to John Carroll, Philadelphia, 6 March 1786, Archdiocesan Archives Baltimore, 3 Q 5.

59 „Venit nuper admodum sacerdos Hispanicus nil secum litterarum secum adferens, nisi facultatem dicendi sacrum anno, quantum recordor 1792 datum. Hunc D. Carr, a Consule Hispanico rejectum, ad aram admisit. Quem subin domum aliquam Hispanicam frequentantem intellexi, cum parvulos ibi et parvulas deoscularetur. Nutricem etiam, ne graviter ferret scilicet, oscultatum esse. Monui desuper R. P. Vicarium Generalem." Britt, Philadelphia, to Carroll, 6 August 1807, Archdiocesan Archives Baltimore, 2 A 9.

60 „Qui modo vices ejus agit, R. E. Morly (Hurly) mimum potius agere dicitur, quam verbi Divini praeconem. Audivi tale in Germania, juvenes scilicet, qui se potius, quam gloriam Dei

was very successful, supported him, Britt confiscated all income and left the younger priest with hardly any money. The trustees had to intervene to make Britt pay Edelen's wages and finally blamed Britt for Edelen's leaving the parish without their being consulted.

When Britt left Holy Trinity in 1811, he was succeeded by another German Jesuit who had just arrived from Europe, Maximilian von Rantzau. Instead of suffering under interfering trustees he actively tried to make the trustees take his side by manipulating the electing procedure: "No one should be allowed to vote, of the pewholders but a Dutchman by birth or descent."[61] As it had already been the case with Britt Holy Trinity was divided into two ethnic groups: the German-speaking and the English-speaking parishioners. The trustees from the English-speaking group refused to give up their offices, engaged a lawyer and demanded another election.[62] In the meantime the fights between both groups continued with Rantzau caught in the middle. Whether he really supported the German side, is impossible to establish. Neither is it clear, whether he could realize how complex the conflict about the character of a parish really was. Nevertheless, there is some evidence that Rantzau went on alienating the trustees. In 1814 Rantzau wrote again about his appointing four trustees without mentioning an election.

Anton Kohlmann, who had the experience in New York of how useful trustees could be, took a completely different position in Washington. He did not want any parents to become trustees of his school because they would be able to exert an "unacceptable amount of influence".[63] Although he called trusteeism a "shameful system of slavery" and "incongruity and subversiveness", because in his view the world was overturned he had to admit that the system was not "foreign to

quaerunt, parum aedificantes, quin et haereses miscentes in suis sermonibus, quos ab acatholicis evulgatos memoriaeque mandatos declamabant, falsam a sana Doctrina vel ob ignorantiam non distinguentes, vel studio etiam venditantes." Britt, Philadelphia, to Carroll, 6 August 1807, Archdiocesan Archives Baltimore, 2 A 9.

61 Patrick Kenny, Philadelphia, to Charles Neal, Mount Carmel, Port Tobacco, 22 May 1812, Georgetown University (n. 37), box 57 A, folder 5, 203 D 11.

62 Patrick Kenny, Philadelphia, to Charles Neal, Mount Carmel, Port Tobacco, 22 May 1812, Georgetown University (n. 37), box 57 A, folder 5, 203 D 11.

63 Anton Kohlmann, Washington, 19 February 1822, ARSI, Marylandiae 1002, V. 8.

religion". First he blamed Propaganda for letting the trustees' influence grow, second, the trustees who abused their powers were "a few abandoned Jacobinical characters who mislead the people" and third, it was the ignorant American people who knew no better and were seduced.[64] Trusteeship was an American system to be reckoned with. In spite of his negative experiences with trustees in Philadelphia, Rantzau commented rather unemotionally on their importance and expressed the hope of "taming" the system:

"the Society of Laymen will have no share at all in the government of the Seminary or the appointment of president and professors; but their whole line will be to afford the means (...) The forming of societies is so congenial to the spirit of this country, and the protestant sects have executed so many plans by this means, (...) Catholics will be no less successful."[65]

Jesuit Schools and Education

During the epoch of the first generation of German Jesuits, schools had been started at various plantations. We do not know enough about them to be able to establish if the German Jesuits had been teaching there. In colonial times Catholic parents sent their offspring abroad to Jesuit schools. After the Suppresion and the War of Independence the situation changed radically. According to John Carroll it became very important to have a Catholic college. Although Bernard Diderick had been rather sceptical about financing a school, Georgetown College was started in 1789. Over the following decades questions remained open whether Georgetown College would be a school for future priests, whether it would educate Catholic children to enable them to obtain leading positions in American society, or it would educate the children of community leaders no matter what denomination they belonged to. This controversy also shaped the German Jesuits' presence in the field of education.

64 Anton Kohlmann, Washington, to General Fortis, 2 June 1821, ARSI, Marylandiae 1002, I. 38.

65 Maximilian von Rantzau, Washington, to Ambrose Maréchal, 1 October 1821, Archdiocesan Archives Baltimore, Maréchal Collection, 20 A 8.

When Anton Kohlmann became president of Georgetown College in 1817 he already had the experience of starting a college in New York in 1808. He had waxed eloquently about teaching the children of New York's community leaders and their support. Nevertheless, he had to give up this project as he was recalled to Georgetown College.

In his three-year presidency he imposed strict discipline on the students. Many of them dropped out, eleven of them he expelled. He gave the whole college a quasi-monastic character – as other presidents had done him before – either to confine education to clerical preparation or to proselytize non-Catholic students in his religious enthusiasm. And „republican education" declined. Kohlmann also made sure to get rid of those staff members he considered to be „liberal". Three fathers, among them Benedict Fenwick[66] were said to disturb the religious discipline at the college, to invent new holidays and even tried to outdo the students' frolicking by throwing water out of the windows.

Kohlmann strongly supported a curriculum heavily based on Latin and Greek grammar for the sake of the formation of seminary candidates. This attempt was perceived to be typical of a "Continental" Jesuit – one coming from Europe. At that time when all institutions of higher education in America were searching for a curriculum to serve best in a republican society and to legitimize and preserve classical studies, there was another faction of "Anglo-American" Jesuits at Georgetown who preferred to augment the classical element in education with a substantial component of mathematics and science. So at Georgetown College Kohlmann seemed to be stuck in a concept of confining education to clerical preparation. After his presidency ended in 1820 he went to Washington DC to start another school together with Maximilian von Rantzau – another "Continental" Jesuit of the European tradition. But there things were turned upside down. Both wrote enthusiastic letters to Rome, submitting new ideas in the field of education. Both wanted to get away from boarders. They were reluctant to that deal with the question of how

66 Benedict Joseph Fenwick S.J., * 3. IX. 1782 Leonardtown/Maryland, S. J. 1806, † 11. VIII. 1846 Boston/Massachusetts. (T.F. Casey, Benedict Joseph Fenwick, in: New Catholic Encyclopedia 5, New York 1967, p. 884-885).

much religious education and spiritual training was considered desirable by the pupils, parents and fellow Jesuits. They also knew that keeping the boys under control, supervising their sparetime and studies was a time- and staff-consuming task. The young were better kept under the responsibility of their parents. Parents were thought to take better care of their offspring, so their time at school should be limited to the day time.

The second new idea of Rantzau and Kohlmann concerned the introduction of school fees. This presented a radical break with the order's rule and tradition. But both "Continental" Jesuits saw various reasons for their decision. First, the Jesuit plantations could no longer support the schools as their economic efficiency was more or less non-existent. Maintaining so many supernumerary, non-working slaves the plantations could hardly support the Jesuit communities; cash was scarce and new sources of income had to be found. This was one reason for breaking with tradition.

The other motive was that American society felt completely differently about free education. In Europe the Jesuits owed their being held in high esteem to offering free education. But in the republican society people associated free schools with poverty and low quality teaching. Well-off Americans definitely drew the line at sending their children to a school where the "low masses" were taught. Additionally, the so called free schools offering education for poor Americans concentrated on elementary and vocational skills – not on the classical studies Kohlmann preferred, and which – as he had to admit – were only chosen by rich parents for their children. As a compromise he wanted to see mathematics introduced to the curriculum in Washington.

Publishing

Anton Kohlmann did a lot of publishing. All his books were provoked by situations where Catholic ideas were in conflict or competition with those from other denominations – for example his books about the reformation.[67] When asked to give evidence in a law suit he refused and wrote his book about

67 For the book "Catholic question" he chose the pseudonym Sampson, for "Blessed Reformation" that of Beschter. His authorship has been thoroughly proved.

auricular confession and the seal of confession: *The Catholic Question in America. Whether a Roman Catholic Clergyman be in any case compelled to disclose the secrets of Auricular Confession.* He argued strongly to support the practice of refusing to give evidence. He argued not only from canon law, but he also used the traditions of the age of enlightenment. He stated that religious liberty had been granted to Catholicism in full knowledge of this secrecy[68] and that freedom of religion could not be accepted only partially.[69] Following the line of the enlightenment he gave evidence that religion, and the administration and reception of the sacraments, were useful for a society, advancing the moral behaviour of its members.

"an humble confession, brings always with it so many real benefits and advantages, that if there were no other proof of its divine institution, these alone would suffice (...) the utility of confession both to church and state, is no less apparent: for many evils which can never be remedied by public courts of justice, are without difficulty corrected by the tribunal of penance."[70]

Kohlmann did not neglect his key topic, the compatibility of Catholicism and American society. He argues that the abolition of the secrecy of the confessional would severely reflect on American society and jurisprudence.

"To compel the Reverend Pastor to answer, or to be imprisoned, must either force his conscience or lead to persecution. I can conceive of nothing, more barbarous – more cruel – or more unjust than such an alternative. To compel him to answer, against his religious faith or to confine his person,

68 "They all knew the Catholic faith, and that auricular confession was a part of it. If they had intended any exception would they not have made it." (Sampson, Catholic Question, p. 26)

69 „... it is essential to the free exercise of a religion, that its ordinances should be administered – that its ceremonies as well as its essentials should be protected. The sacraments of a religion are its most important elements (...) Secrecy is of the essence of penance. The sinner will not confess, nor will the priest receive his confession, if the veil of secrecy is removed: To decide that the minister shall promulgate what he receives in confession, is to declare that there shall be no penance; and this important branch of the Roman Catholic Religion would be thus annihilated." (Sampson, Catholic Question, p. 111)

70 Sampson, Catholic Question, p. lxxxi.

would be the highest violation of right that I have ever witnessed. It would cast a shade upon the jurisprudence of our country (...) that America should have so forgotten herself, as to add to the examples of religious despotism!“[71]

The role of Catholics in American society became his key topic in three books published within four years. Kohlmann's satire *Centurial Jubilee, to be celebrated by all the Reformed Churches throughout the United States on the thirty-first of October next; in commemoration of the Reformation which was so happily commenced by Dr. Martin Luther, on the Thirty-first of October Anno 1517*, was published in 1817. His next book *Blessed Reformation*, published one year later, criticised both Martin Luther and the reformation, but nevertheless moved on to current spiritual and philosophical movements. His 1821 book, *Unitarianism Philosophically and Theologically Examined* did the same. In this year, Rev. Jared Sparks became chaplain to the Congress and opened a Unitarian church in Washington. Unitarianism had become a sect for well-off, liberal Americans, distancing themselves from Calvinism with its Puritan sobriety and hardship. Sparks was more or less competing with Kohlmann for the community leaders. So Kohlmann tried to discredit Sparks as an incompetent leader, foolish but incapable of harming Catholicism:

"I regret to have so often to bring back Mr. J.S. to the very first rules, which every student in logic is taught, at his very entrance on the study of philosophy (...). Mr. J.S.'s argument, therefore, is an unpardonable blunder against the very first principles of logic. (...) But what have we not hitherto seen? Logic without principles, a mode of reasoning necessarily at variance with good plain sense, and with the common way of thinking and speaking of all men. Christ's divinity, therefore, continues to stand on its immoveable basis; and Mr. J.S's attacks afford an additional demonstration, that our holy mysteries have nothing to fear from a fallacious philosophy, which, for these upwards of eighteen hundred years, has been proved to be nothing more than foolishness against the wisdom of God.“[72]

71 Sampson, Catholic Question, p. 40.
72 Kohlmann, Unitarianism, II, p. 179f.

Second, he argued that Deism was a *contradictio in se*. According to Kohlmann a philosophical system of so-called freethinkers is "metaphysically impossible to be ascertained of any thing, with a certainty of divine faith, of not even so much as that there exists a Bible or Word of God at all."[73]

Unitarianism, as a religious or philosophical movement, also contrasted with the Awakening Movement. Countless biblical societies were distributing bibles offering an interpretation Catholics could not accept. In consequence, the Awakening Movement and American nativism claimed Catholics again to be un-American.

"Christ sent his apostles and other disciples all over the world, to preach his gospel to all creatures: I acted more wisely: I sent out my bibles to do the work. (...) had I not good reason to say, 'that when Christ came into the world to seek that which was lost, he set very foolishly to work?' (...) With a view, hover, of rendering the Bible societies more extensively useful, I would advise, save better counsel, the directors of those societies to be mindful, 1st, of shipping off a cargo of school-masters, whenever they send off a cargo of Bibles, unless it be ascertained, that, as it is generally believed to be the case, the Bible will read and teach itself; at any rate, if the blessed crew of teachers cannot be procured, let them not forget, at least, to tie to every Bible a key, as otherwise, it being a volume sealed within and without,' they would be at a loss how to use it: but the easiest and the least expensive mode will be to remind them of putting their bibles every night under their pillows, with a certain assurance, that thus imbibing, even in their sleep, the air surrounding the Bible, and impregnated, of course with its substance, they will infallibly rise in the morning as so many doctors, filled with the science of the Lord."[74]

On the one hand the "self-reading" bible was for Kohlmann a direct attack on the definite teaching of the Catholic church's Magisterium in the name of freedom and enlightenment, and on the other hand an overburdening of humans by taking

73 Beschter, Blessed Reformation, p. 66.
74 Beschter, Blessed Reformation, p. 90f.

away the security of salvation and striking them blind to such a degree they were not "able to know, any longer, who is right or who is wrong, or how to discern truth from falsehood, light from darkness, divine faith from mere human opinions."[75]

Kohlmann did not limit his argumentation to the individual level. He proceeded to consider the impact on American society as a whole. As he defined Catholicism to be beneficial for society, he claimed Deism encouraged the so-called freethinkers not to make a choice for any religion. In consequence, looking at all Protestant denominations together, he compared all non-Catholics to "an army in full disorder, in which the soldiers would turn their weapons against each other".[76] So he turned the table and argued that the wide variety of denominations was detrimental for the coherence of American society.

Public relations failed

This Jesuit from Alsace (present-day France) had accomplished an immense workload writing his three books; finding a publisher speaks loudly for his skills as well as for his public relations. But in one respect he failed.

While Kohlmann had been at Washington he had made the acquaintance of Ann Mattingly (the sister of the city's mayor) who had been suffering from a tumour for seven years. Kohlmann had a fellow Jesuit appeal to Prince Hohenlohe[77], a wonder-working priest in Europe, who was said to cure people by intercession.[78] The afflicted person had to confess and receive communion at a fixed point of time, and a novena had to be made in his or her behalf. Following all instructions from Hohenlohe and Kohlmann, Ann Mattingly made a miraculous recovery. The miraculous cure received wide coverage in Washington and even in Europe. As she was a person of public prominence Kohlmann saw another

75 Beschter, Blessed Reformation, p. 66f.

76 Beschter, Blessed Reformation, p. 81.

77 Prince Alexander Leopold Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst (1794-1849).

78 This topic has been thoroughly covered by Robert Emmett Curran. Robert Emmett Curran, „The Finger of God is Here". The Advent of the Miraculous in the Nineteenth-Century American Catholic Community, in: Catholic Historical Review, 73/1987, p. 41-61.

chance for his key attempt to give evidence for the compatibility of Catholicism and American society. Additionally, he hoped that many non-Catholics would convert after the miracle had convinced them of the superiority of the Catholic faith. To proliferate the news Kohlmann proposed a two point approach. First, he wanted Archbishop Maréchal to write a pastoral on the topic, and to authenticate the miraculous character of the cure.

"Your Rev.ce has heard with this of the astonishing miraculous cure of Mrs Mattingly, which took place in an instant on the 10th March ult. I truly regret that the authentic narration of it is not yet printed. There has been an unaccountable apathy and indifference shown on this important occasion by all those to whom it belongs, the Archp. Particularly, (...): He seems to dissapprove (sic) of the noble and truly Apostatical (sic) conduct of the Ven. Archb of Dublin and R.R.D. Doyle in issuing pastoral letters: nay hitherto forbids it to be called a miracle, altho' in all his letters he *styles* it so, but the public voice is against him and will force him to give a pastoral letter. At least this is my impression."[79]

Archbishop Maréchal was reluctant both to authenticate the miracle and to issue a pastoral letter. He remained sceptical of the "exalted imaginations" that would excite even more suspicion. As he wanted "to make an impression on the spirit of our erring brethren" he was particularly interested in getting the testimony of non Catholics and medical experts. When Maréchal finally allowed a pamphlet about the cure to be published he kept a discreet distance from the event, never using the word "miracle" for the "facts which were obvious to the senses".

But with this assessment of the public voice Kohlmann erred. His second approach was to do everything to spread the news in American society. He announced the so called miracle to a New York lawyer, who had Kohlmann's letter published in the Baltimore Federal Gazette on 21 March. Furthermore he tried to "organize" further healings and even

79 Anton Kohlmann, New York, to Dr Peter Kenney, Warwick Chapel, Dublin, 23 May 1824, Georgetown University (n. 37), box 60, folder 6, 206 N 15b.

to arrange them on a monthly basis; this proceeding was not received well but rather became the occasion of humour and indignation, as Kohlmann was perceived to draw ridicule on the event. Someone under the nom de plume "Democritus", presumably a fellow Jesuit, wrote a letter to the National Intelligencer attacking Kohlmann for his overenthusiastic description of the miracle, and he linked it to Kohlmann's ruining of Georgetown College under his presidency.

Conclusion

The German Jesuits working in Maryland and Pennsylvania between 1740 and 1830 can be called the fulcrum which allowed the development from pastoral care for a tiny rural minority to serving a minority in an immigrant society where Catholics were asked and were themselves asking which role they wanted to play. Though placed in the established structures, the first generation was called to ease the transformation from a merely English colonial comunity to an English-dominated pioneer society in which immigrants had to find their way of life against the background of penal laws and temporary suspicions. After the War of Independence, German and Anglo-American Jesuits alike had to come up with a way to safeguard Jesuit property and to adapt to the changes which were taking place in church and society. German Jesuits were involved in conflicts with trustees; although they were conscious of the opportunities which the system offered, they were nevertheless afraid of giving up a leading role and handing over responsibilities to lay people. In the field of education we can see how the German Jesuits were nearly torn between two worlds. On the one hand, they favoured the classical education which was considered to be insufficient for a republican society; on the other hand they developed new ideas for Jesuit education so as to insert it into American society. But with these new ideas they either failed (because money was short) or were made risible. Giving up slave-holding and farming could not be put into practice because the American-born Jesuits were still set in the mentality of manor Catholicism. The idea of moving more into the cities had to be given up because of the lack of money. Before being naturalized, German Jesuits could not play any role in financial management as they could hold no post in the Corporation. Anton Kohlmann came closest to educating

people at school for the society in which they lived. He published books attempting to show how Catholics could take their place in American republican society and – although the Awakening movements and American nativism doubted that – could actively contribute to the general welfare.

Jesuit paternalism was thought to be a concept favouring slave-holding. The Awakening and evangelical movements supported abolitionism, again rendering Catholic views either morally disdainful or anachronistic. But for the German Jesuits, slaves were not only a relic of former times connected with another relic, the plantations, they were viewed as an impediment to their desire to move on to the big cities. For the German jesuits, combining farming and pastoral care was responsible for all current problems: heavy indebtedness, lack of cash, and a college on the brink of becoming a backwater academy. Although they did not manage to leave behind the old structures and questions, with their ideas for change and their vision of the Jesuit ministry in the US, the German Jesuits helped a return to the order's key competence: to help immigrants find their way in a society totally different from their old one, to educate the new elite, to help Catholics to shape Catholicism in a new world. Be the new world that of the colonial immigrants or that of Catholics in a republican democratic society – the German Jesuits did what they could to ease the transition.

Summary

In 1740 German Jesuits started working in Maryland and Pennsylvania. They rode the circuit to administer the sacraments to a tiny minority. Although periodically threatened or sceptically observed the members of the Society did not suffer any harm in 1773; they could continue their pastoral care and their plantations were not confiscated. From 1806 onward German Jesuits took a leading role in offering education, in publishing books and in confronting bishops over questions of property. Those Jesuits from Europe were rather sceptical about the ideas of a republican multidenominational society. In seeking ways to shape Catholicism for the republican society in the US, their outlook was at variance with that of their fellow Anglo-American Jesuits, still set in the colonial structures.

Resumen
Los Jesuitas alemanes comenzaron a trabajar en Maryland y Pennsylvania en 1740. Viajaron por toda la región administrando los sacramentos a una insignificante minoría. Aunque periódicamente fueron sometidos a amenazas o a una mirada escéptica, no sufrieron ningún daño en 1773; pudieron continuar su labor pastoral sin que ni siquiera sus plantaciones fueran confiscadas. A partir de 1806 los Jesuitas alemanes estaban a la cabeza en el campo de la educación, publicación de libros y disputas con los obispos sobre cuestiones de propiedad. Aquellos Jesuitas europeos que alimentaban un cierto escepticismo con respecto a la configuración de una sociedad en términos republicanos con aceptación de variedad de creencias, disputaban con sus hermanos angloamericanos, que continuaban siendo adictos a estructuras coloniales, acerca de los medios que pudieran dar legitimidad al catolicismo en la sociedad republicana de EE.UU.

Dalle *Dilette di Gesù* di Niccolò Paccanari alle *Sorelle della Sacra Famiglia* di Leopoldina Naudet (1799-1833)

Eva Fontana Castelli*

"A Maggior Gloria di Dio e al vantaggio de' prossimi son diretti questi principi e leggi di questa Società": basterebbero forse queste poche parole che si trovano nell'*Esposizione dello spirito e delle regole della Società delle Dilette di Gesù*[1] per intuire il legame di questo istituto con la Compagnia di Gesù, legame presente, ad un livello più complesso, anche nelle *Sorelle della Sacra Famiglia* che delle Dilette costituirono, nella sostanza, la prosecuzione.

L'assenza di un ramo femminile nella Compagnia di Gesù non ha impedito, infatti, che nei secoli molte religiose si ispirassero ad essa, e che in alcuni casi venisse loro attribuito il titolo di *gesuitesse*, oltre al forse più noto e studiato caso seicentesco delle Dame inglesi di Mary Ward.[2]

In pratica, questo termine, a volte usato in senso dispregiativo, ha definito genericamente fondazioni femminili caratterizzate da una struttura interna centralizzata simile a

* Eva Fontana Castelli, Laureata in Storia Moderna presso l'Università degli Studi di Milano, ha conseguito il Dottorato di Ricerca in "Società europea e vita internazionale nell'età moderna e contemporanea" presso il Dipartimento di Scienze della Storia e della Documentazione Storica dell'Università degli Studi di Milano. Ha pubblicato La Compagnia di Gesù sotto altro nom Niccolò Paccanari e la Compagnia della fede di Gesù (1797-1814), BIHSI 62, Roma 2007.

1 ARSI, Paccanaristi, 3, VI, Esposizione dello spirito e delle regole della Società delle Dilette di Gesù, p. 1r, manoscritto autografo di Giuseppe Zinelli.

2 Maria Immacolata Wetter, Istituto della Beata Vergine Maria "Dame inglesi", in: Dizionario degli Istituti di Perfezione, Guerrino Pelliccia, Giancarlo Rocca (eds.), Milano, 2003, vol. X, coll. 583-586; una bibliografia riguardante Mary Ward ed il suo istituto si trova in: Marina Caffiero, Santità, territorio e istituzioni. Le Maestre Pie tra centro e periferia (secoli XVII-XVIII), oltre il convento. Le nuove comunità religiose femminili, in: Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX), Maria Caffiero (ed.). Pisa, Roma 2000, p. 113. Inoltre, sul tema delle gesuitesse: Giancarlo Rocca, Gesuiti, Gesuitesse e l'educazione femminile, in: Annali dell'educazione e delle istituzioni scolastiche 14/2007, p. 65-76. Per un quadro degli istituti religiosi femminili ottocenteschi: Giancarlo Rocca, Le nuove fondazioni religiose femminili in Italia del 1800 al 1860, in Problemi di storia della Chiesa dalla Restaurazione all'Unità d'Italia, Napoli 1985, p. 107-192.

quella dell'ordine gesuitico, da vita *attiva* e apostolato sociale e, in alcuni casi, anche dalla stretta *collaborazione* con la Compagnia di Gesù, come nel caso delle Maestre Pie.[3]

L'esigenza sottesa a questa impostazione è riferibile alla necessità di superare le tradizionali forme di vita riservate alle religiose, adottando il *modello* gesuitico: esistono tuttavia delle sfumature, inoltre diversi percorsi contraddistinsero ed ispirarono questa scelta, in quanto ognuno di questi istituti presenta caratteristiche proprie e si è rapportato diversamente con la Compagnia di Gesù.

Senza affrontare il complesso rapporto della Compagnia con la realtà religiosa femminile, è comunque importante sottolineare che la nascita di questi istituti femminili, che in vario modo si sono ispirati alla spiritualità e soprattutto alla missione educativa dell'ordine, in molti casi è stata influenzata e *patrocinata* proprio da gesuiti.

Tra gli istituti religiosi femminili che possono vantare a vario titolo un legame con l'ordine ignaziano, quello delle *Dilette di Gesù*, successivamente *Sorelle*, presenta elementi originali determinati dalla particolare *parentela* con esso e dal fatto che ebbe origine in un periodo particolarmente difficile, per molti aspetti ancora da indagare ed approfondire, come quello successivo al provvedimento di *soppressione* del 1773.

Le *Dilette di Gesù* hanno infatti un legame *indiretto* con la Compagnia di Gesù, poiché la loro nascita non è riconducibile direttamente ad un *gesuita*, al contrario, esse costituirono sin dalla loro origine il ramo femminile di un istituto che intendeva far *rivivere* lo spirito del disciolto ordine: la *Compagnia della fede di Gesù*, i cui membri erano chiamati anche *Padri della fede* o *paccanaristi* per il profondo legame che li univa al loro carismatico fondatore, Niccolò Paccanari.[4]

La poco studiata, per non dire sconosciuta, vicenda delle *Dilette di Gesù*, fondate nel 1799, pur esaurendosi in breve

3 Caffiero, Santità, territorio (n 2), p. 113-130.

4 Mario Colpo, Società della Fede di Gesù, in: Dizionario degli Istituti di Perfezione (n. 2), vol. VIII, coll. 1609-1611. Le vicende della Compagnia della Fede di Gesù sono state oggetto di studio da parte di chi scrive: Eva Fontana Castelli, Profezie apocalittiche e identità gesuitica. Niccolò Paccanari e i Padri della fede nella Roma di fine Settecento, in: Dimensioni e problemi della ricerca storica 1/2003 p. 111-129. Eva Fontana Castelli, "La Compagnia di Gesù sotto altro nome". Niccolò Paccanari e la Compagnia della Fede di Gesù (1797-1814), BIHSI 62, Roma 2007.

arco temporale, fu particolarmente significativa in quanto interpretò molti dei temi religiosi e spirituali propri della sensibilità religiosa di fine Settecento, rivelandosi un' esperienza feconda negli esiti ottocenteschi.

Questo studio vuole mettere in evidenza proprio la continuità tra lo spirito e l'impostazione delle *Sorelle della Sacra Famiglia*, fondate da Leopoldina Naudet a Verona nella prima metà dell'Ottocento, e la precedente esperienza delle *Dilette di Gesù*, di cui la Naudet era stata *prima superiora*.[5]

La ricostruzione di questo passaggio si esprime principalmente attraverso il percorso esistenziale e spirituale di Leopoldina Naudet che rappresenta indubbiamente una interessante sorpresa nel ricco panorama delle fondatrici ottocentesche:[6] la sua vicenda costituisce una sorta di paradigma del passaggio dalle forme tradizionali di vita religiosa alle nuove, e testimonia ancora una volta che il punto di svolta di questo passaggio avvenne nel secolo precedente.[7]

La riflessione espressa da Adriana Valerio secondo cui "pur muovendosi in ambienti 'antirivoluzionari' la Naudet segna una svolta di autonomia e autorevolezza che rispecchia un mutamento profondo all'interno del ruolo femminile"[8] può costituire la cifra interpretativa del percorso esistenziale della fondatrice delle *Sorelle della S. Famiglia*. Questa valutazione coinvolge anche, in parte, l'esperienza della *Compagnia della fede di Gesù* che, nata con una precisa connotazione *antirivoluzionaria*, presentò elementi e soluzioni di particolare *modernità*.

5 Nello Dalle Vedove, Dalla corte al chiostro. Donna Leopoldina Naudet, fondatrice delle Sorelle della Sacra Famiglia, Verona 1954. Di particolare interesse per comprendere la figura di Leopoldina Naudet sono le riflessioni in: Adriana Valerio, Da donna a donne. La serva di Dio Leopoldina Naudet e l'educazione femminile agli inizi dell'Ottocento, in: Santi, culti, simboli nell'età della secolarizzazione (1815-1915), Emma Fattorini (ed.), Torino 1997, p. 515-528. Fonte importante per la ricchezza di documenti riportati sono i volumi: Beatificationis et canonizationis servae Dei Leopoldinae Naudet, Veronae (1773-1834), Positio super virtutibus, I-II, Romae 1994; in particolare i primi nove Documenti e Capitoli redatti da mons. Giovanni Papa. Un recente studio ne ripercorre il percorso spirituale: Cristina Simonelli, Leopoldina Naudet. Sette stanze e un'ouverture, Verona 2009.

6 Lucetta Scaraffia, Congregazioni femminili dell'800, in: Per le strade del mondo. Laiche e religiose fra Ottocento e Novecento, Stefania Bartoloni (ed.), Bologna 2007, p. 326; Lucetta Scaraffia, Francesca Cabrini. Tra terra e il cielo, Milano 2003.

7 Marina Caffiero, Dall'esplosione mistica tardo-barocca all'apostolato sociale, in: Donne e fede, Lucetta Scaraffia, Gabriella Zarri (eds.), Bari 1984, p. 327-373.

8 Valerio, Da donna a donne (n. 5), p.524.

La *Compagnia della fede di Gesù*, fondata a Roma nel 1797, svolse un ruolo particolarmente significativo tra gli istituti di ispirazione ignaziana sorti alla fine del Settecento, che si discostarono nettamente dai tentativi di riorganizzare gli ex-gesuiti verificatisi nel periodo immediatamente successivo al Breve *Dominus ac Redemptor.*[9]

Questi *nuovi* istituti presentarono alcune peculiarità rispetto all'*antica* Compagnia e caratteristica comune fu l'esigenza di dar vita ad un parallelo istituto femminile, elemento presente anche in altre fondazioni settecentesche: si pensi alla complementarietà con il ramo femminile di due importanti congregazioni missionarie come quella dei passionisti di Paolo della Croce e quella dei redentoristi di Alfonso dè Liguori.[10]

Questa scelta, riconducibile alle molteplici implicazioni del processo di *femminilizzazione* religiosa, nel caso dei Padri della fede presentò alcuni risvolti interessanti, soprattutto nella fase finale della loro vicenda.[11]

L'esperienza delle *Dilette* fu di breve durata, legata alla tormentata *storia* della *Compagnia della fede di Gesù* e del suo fondatore e *preposito generale* Niccolò Paccanari.

Indubbiamente, il processo canonico subito da Paccanari e la scabrosità delle accuse per cui venne condannato dal S. Uffizio, nel 1808, hanno contribuito a determinare l'imbaraz-

9 Per quanto riguarda il provvedimento di soppressione: William Bangert, Storia della Compagnia di Gesù, Genova 1990, p.429; Ludwig von Pastor, Storia dei Papi XVI, pars III, Roma 1955, p. 241-256. Fondamentale per quanto riguarda la ricostruzione di questo periodo ed in particolare la sopravvivenza dell'Ordine nell'Impero Russo: Marek Inglot, La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772-1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia, Roma 1997; inoltre Sabina Pavone, Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820, Napoli 2008.

10 Tra questi istituti d'ispirazione ignaziana vi fu anche la Società del Sacro Cuore fondata da Pierre Joseph Picot de Colorivère sorto nella Francia rivoluzionaria, che si dotò di un parallelo istituto femminile, la Società delle Figlie del S. Cuore di Maria. André Rayez, Formes modernes de vie consacreé. A. de Cicé et P.J. de Clorivière, Paris 1966; André Rayez, Clorivière et les Pères de la Foi, AHSI 21/1952, p. 300-328.

11 Nel Settecento si va elaborando una "dimensione di polarizzazione femminile della religione che troverà completa affermazione nel secolo successivo. È un 'cattolicesimo al femminile' che si manifesta tanto sul piano istituzionale, con una presenza più incisiva delle donne nelle organizzazioni religiose e dell'apostolato sociale, quanto sul piano devozionale e della pratica religiosa, e che induce importanti trasformazioni all'interno della Chiesa e della società." Marina Caffiero, Popolare/Femminile. Femminilizzazione religiosa nel Settecento tra nuove congregazioni e nuove devozioni, in: Religione e modernità in Italia (n. 2), p. 181.

zo e la reticenza che hanno per molto tempo avvolto tutta la questione *paccanarista.*[12]

La *damnatio memoriae* che ha colpito il fondatore ha coinvolto, anche se con diverse ricadute, sia la storiografia riguardante l'istituto maschile che quello femminile.

La *Compagnia della fede di Gesù* non sopravvisse alla condanna del suo preposito generale e determinante per il declino della *Compagnia della fede di Gesù* fu anche lo scontro con gli ex-gesuiti, i quali considerarono la presenza di questo nuovo istituto un pericoloso ostacolo alla restaurazione della Compagnia.[13]

Sostanzialmente, questa *lettura* e, soprattutto, il giudizio fortemente negativo della personalità del fondatore hanno connotato la storiografia gesuitica ottocentesca, che ha quindi liquidato tutta questa esperienza come un fenomeno marginale e *deviante.*

Per quanto riguarda le Dilette di Gesù, è importante sottolineare che esse costituirono il germe da cui si svilupparono nuovi istituti religiosi, tuttora esistenti, e precisamente le *Sorelle della Sacra Famiglia* di Leopoldina Naudet e la Società del Sacro Cuore o Dame del Sacro Cuore di Maddalena Sophia Barat.

Esistono indubbiamente delle differenze tra *Sorelle* e *Dame,* diversa è anche la loro *discendenza* dalle Dilette, tuttavia, in entrambi i casi la loro origine comune non è stata sufficientemente compresa ed analizzata: probabilmente, la natura delle accuse rivolte al fondatore Paccanari ha portato ad una sorta di rimozione di questa fase fondamentale.

Al contrario, proprio una prospettiva di continuità permette di ricostruire la molteplicità di piani che si sono venuti a creare nella costruzione dell'identità ignaziana delle Sorelle della Sacra Famiglia. Questo percorso, che valorizza gli elementi comuni e fondanti esistenti, permette di comprendere l'originalità di impostazione delle *Sorelle della Sacra Famiglia,*

12 Le accuse che portarono alla condanna di Niccolò Paccanari furono: "de affectata sanctitate", in riferimento a presunte rivelazioni e profezie, "de sollecitationibus ac de actibus inhonestis et impudicis cum personis utriusque sexus patratis." Fontana Castelli, La Compagnia di Gesù (n. 4), p. 211-244. La documentazione relativa al processo di Niccolò Paccanari si trova presso l'Archivio Segreto Vaticano, Gesuiti, 58.

13 Inglot, La sopravvivenza (n. 9), p. 218; Fontana Castelli, La Compagnia di Gesù (n. 4), p. 117-139.

che, quando vennero approvate da Gregorio XVI nel 1833, si presentavano, secondo la definizione della stessa fondatrice, come *un istituto del tutto nuovo* rispetto agli istituti religiosi femminili approvati sino ad allora.

Se, infatti, la fase costitutiva e il consolidamento delle *Sorelle della Sacra Famiglia* rappresentarono indubbiamente un superamento, una maturazione rispetto alla parentesi *paccanarista*, il periodo nel quale Leopoldina Naudet svolse il ruolo di *prima superiora* delle Dilette rappresentò un momento importante nella sua formazione, anche se più valorizzata a livello storiografico è stata la fase successiva della sua vita, caratterizzata dalla direzione spirituale di Gaspare Bertoni.[14]

Uno degli elementi rilevanti di questo percorso è il rapporto che questa comunità di religiose *in divenire* instaurò e modulò nel tempo con due istituti maschili: nel caso delle Dilette di Gesù si trattò di una sostanziale complementarietà con i *Padri della fede*, nel secondo caso di un complesso rapporto di reciproca influenza e legittimazione tra Leopoldina Naudet ed il fondatore delle congregazione delle Sacre Stimmate di Nostro Signore Gesù o padri stimmatini.[15]

Anche questo istituto si ispirava alle Costituzioni ignaziane, l'intenzione di Bertoni, infatti, era quella di dar vita ad *una congregazione di preti che vivano secondo le regole di S. Ignazio.* In questo caso si trattò di un progetto che prese forma successivamente alla restaurazione della Compagnia di Gesù: la sua nascita ed il suo sviluppo, quindi, si concretizzarono in un clima politico e religioso ben diverso dalla ormai superata questione *paccanarista.*

14 "Don Gaspare è senz'altro la persona che più di ogni altra, esercitò una presenza fondamentale nella storia di Leopoldina. C'era una profonda affinità spirituale tra i due e la comune matrice ignaziana li predisponeva ad una intesa forse unica. Don Gaspare fu confessore delle donne che avevano seguito Maddalena di Canossa e Leopoldina nel convento di San Giuseppe. Leopoldina lo scelse poi come suo direttore spirituale." Sandro Fontana, Non io, Tu. Leopoldina Naudet e le Sorelle della Sacra Famiglia, Verona 1993, p. 110; Giuseppe Stoffella, Epistolario del Ven. servo di Dio d. Gaspare Bertoni fondatore dei preti delle SS. Stimate di N.S. Gesù Cristo,Verona 1954.

15 La Congregazione delle Sacre Stimate di Nostro Signore Gesù Cristo, "missionari apostolici in aiuto dei vescovi", ebbe inizio nel 1816, quando Gaspare Bertoni si ritirò con un altro sacerdote ed un fratello laico presso la chiesa delle Stimmate di S. Francesco a Verona, con l'intenzione di dare vita ad una "Congregazione di preti che vivano sotto le regole di S. Ignazio". Nel 1817 la Congregazione di Propaganda Fide conferì a Gaspare Bertoni il titolo di "missionario apostolico". Nello Dalle Vedove, Bertoni Gaspare, in: Dizionario degli Istituti di perfezione, Milano 1988, vol. II, coll. 1404-1407.

Tuttavia, un rapporto diretto con la Compagnia di Gesù si manifestò nella fase di approvazione delle Sorelle della Sacra famiglia, attraverso cioè l'*autorevole* intervento di Jan Roothaan padre generale dell'ordine:[16] a Roothaan la fondatrice sottopose tutte le questioni più delicate per riceverne una sorta di *approvazione* preventiva, come si evince dalla interessante corrispondenza intercorsa relativa a questa fase delicata e complessa.

All'origine di questo lungo ed articolato percorso si trova dunque l'istituto delle *Dilette di Gesù*, speculare a quello dei *Padri della fede*, di cui costituiva, secondo la definizione dello stesso Paccanari *il necessario completamento.*

È necessario quindi ripercorrere nelle linee principali la *storia* delle due fondazioni per individuarne gli elementi costitutivi.

La Compagnia della fede di Gesù

La Compagnia della Fede di Gesù rappresentò, infatti, un originale tentativo di *rinascita* della Compagnia di Gesù, sorto nell'Europa in Rivoluzione. Non si trattò semplicemente di una ricostituzione della Compagnia di Gesù *sotto altro nome*, ma si dimostrò un tentativo di *riforma* dell'ordine ignaziano, contraddistinto da caratteri del tutto peculiari rispetto all'antica Compagnia: questa breve esperienza può essere definita un'*edizione* settecentesca dell'ordine ignaziano, frutto del particolare clima religioso, spirituale e politico che aveva percorso Roma negli ultimi decenni del Settecento.

Il progetto di un istituto, che svolgesse un ruolo di *supplenza* rispetto alla soppressa Compagnia di Gesù, fu inizialmente appoggiato dagli ambienti intransigenti della curia romana per fronteggiare la crisi rivoluzionaria.

Espressione di una religiosità e di una spiritualità proprie del clima di attesa miracolistica e di tensioni escatologiche che caratterizzarono il mondo cattolico a seguito dei drammatici eventi della fine del Settecento, questa esperienza presentò i "caratteri sorprendenti della spiritualità settecentesca",[17] ed allo stesso tempo si può dire che essa fu anche il

16 Jan Roothaan, * 23. XI. 1785 Amsterdam; S.J. 30. VI. 1804 Daugavpils, Letonia, eletto 21. Generale 9. VII. 1829, † 8. V. 1853 Roma.

17 Giuseppe Velocci, Crisi e rinascita della spiritualità dal Settecento all'Ottocento, Roma 1982.

frutto, contraddittorio ed *imbarazzante* negli esiti, delle strategie poste in atto dal centro romano per fronteggiare la crisi rivoluzionaria.

La Compagnia della fede costituì infatti quasi un tentativo *sperimentale* di dar vita ad un nuovo istituto religioso con una precisa connotazione controrivoluzionaria: tentativo che, tuttavia, venne successivamente, di fatto, soppresso dal centro romano nel momento in cui essa entrò in *concorrenza* con la restaurazione della Compagnia di Gesù.

I processi costitutivi del progetto di riconquista cattolica, di *femminilizzazione* e di popolarizzazione religiosa,[18] si manifestarono in modo eclatante, anche nei loro aspetti contraddittori, nella fondazione *paccanarista,* dove subirono una sorta di *accelerazione* impressa dalla natura *entusiastica*[19] di questa esperienza, che fu, anche per questo, sottoposta all'intervento disciplinatorio del tribunale del S. Uffizio.

Nell'intento di *preservare* o *restaurare* lo spirito ignaziano, in realtà, la Compagnia della fede apportò dei profondi cambiamenti all'istituto gesuitico e, per certi aspetti, in particolare per quanto riguarda la presenza ed il ruolo femminile, realizzò delle vere e proprie *fughe in avanti,* ciò è tanto più interessante in quanto questa esperienza ebbe origine e si sviluppò in ambienti intransigenti e controrivoluzionari.

Fondata a Roma, nel periodo immediatamente precedente la proclamazione della *giacobina* Repubblica romana,[20] da Niccolò Paccanari e da alcuni laici e sacerdoti, non da ex-gesuiti quindi, la Compagnia della fede di Gesù trovò un prestigioso *promotore* nel cardinale vicario Giulio Maria Della Somaglia, figura di spicco del partito degli *zelanti.*[21]

18 Caffiero, Popolare/Femminile (n. 11), p. 181-184.

19 Ronald A. Knox, Illuminati e carismatici. Storia dell'entusiasmo religioso, Bologna 1986.

20 Fontana Castelli, La Compagnia di Gesù (n. 4), p. 20. La data di fondazione comunemente considerata è quella del 14 agosto 1797.

21 Giulio Maria Della Somaglia (Piacenza, 1754 - Roma, 1830) Nella sua lunga vita ricoprì innumerevoli, disparate, prestigiose cariche nella curia romana: fu segretario delle Congregazioni delle indulgenze e delle reliquie, dei riti (1794), e dei vescovi e dei regolari (1787-1795), nonché arcivescovo di Antiochia, divenuto cardinale nel 1795 con il titolo di S. Sabina nel 1795, entrò nella Congregazione del S. Uffizio, prefetto del Collegio Romano, divenne cardinale vicario di Roma nel 1796, succedendo a Marco Antonio Colonna e ricoprendo questa carica fino al 1818, a lui fu affidata, nel 1798, la delicata e vana missione di trattare con il generale Berthier; fu successivamente espulso da Roma dalle autorità francesi. Partecipò al conclave di Venezia del 1799 che elesse Pio VII. Confermato nelle sue funzioni di cardinale

Fu lo stesso pontefice Pio VI che si trovava in esilio, dopo aver concesso alcuni privilegi a questa nuova fondazione, ad incoraggiarne l'unione con un altro istituto di origine francese che intendeva anch'esso far *rivivere* lo spirito della Compagnia di Gesù: la Società del Sacro Cuore di Gesù.[22]

La Società del Sacro Cuore era stata fondata in Belgio nel 1794, da alcuni giovani sacerdoti francesi provenienti dal prestigioso seminario di S. Sulpizio. Nell'intento di portarsi nella Russia Bianca per congiungersi al nucleo della Compagnia di Gesù, la comunità, dopo numerose peregrinazioni attraverso l'Europa in guerra, aveva raggiunto Praga, dove a loro si erano aggiunti altri numerosi religiosi *émigrés*.

Paccanari, preceduto da una fama ragguardevole e munito di lettere commendatizie, si portò negli stati asburgici, dove, nell'aprile del 1799, realizzò l'unione del suo istituto con la Società del Sacro Cuore.

Il gruppo di sacerdoti francesi, superiori per numero e preparazione ai *paccanaristi*, in realtà, costituì sempre una seconda *anima* all'interno della Compagnia della fede e questa caratteristica diverrà sempre più evidente nello svolgersi degli avvenimenti. Tuttavia, è possibile individuare alcuni elementi comuni tra i due gruppi.

Vi erano, infatti, elementi che, pur presentandosi come vere e proprie *alterazioni* rispetto all'istituto gesuitico, erano condivisi anche dagli esponenti della Società del Sacro Cuore, che li consideravano un *perfezionamento*, un *adeguamento* ai tempi.

vicario fu inviato in qualità di legato per restaurare il governo pontificio nella capitale. Divenuto prefetto della Congregazione dei riti nel 1800, passò al titolo cardinalizio di S. Maria sopra Minerva, e divenne cardinale protettore dell'ordine cistercense. Nel 1808 espulso da Roma, esiliato in Francia, Della Somaglia fu tra i cardinali neri che si rifiutarono di assistere al matrimonio di Napoleone; all'indomani della Restaurazione, con l'elezione di Leone XII Della Genga fu nominato Segretario di Stato. Philippe Boutry, Souveraine et Pontife. Recherches prosopografique sur la curie romaine à l'âge de la Restauration (1814-1846), Roma 2002, p. 363-364; Annibale Ilari, I cardinali vicari. Cronologia bio-bibliografica, in: Rivista diocesana di Roma, 3/1962, p. 286-287; Dictionnaire de cardineaux, publié par m. l'abbe Migne, Paris 1857, p. 826.

22 Daniele Menozzi, Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società, Roma 2001, p. 77; Mario Colpo, Società del Sacro Cuore di Gesù, in: Dizionario degli Istituti di perfezione, Milano 1988, vol. VIII, coll. 1682-1683; Joseph Burnichon, La Compagnie de Jésus en France. Histoire d'un Siécle 1814-1914, Paris 1914, p. 10-19.

Ne è un esempio il testo del quarto voto, che Paccanari ritenne sempre un elemento distintivo dell'istituto da lui fondato, in quanto esso era formulato con un'accezione più vasta rispetto al ben noto quarto voto della Compagnia di Gesù, intendendolo cioè come un voto che legava i membri della Compagnia della fede a qualunque decisione e giudizio espresso in qualsiasi forma o sede dal pontefice. Inoltre, a differenza della Compagnia di Gesù, questo voto era esteso a tutti i membri.[23]

Un ulteriore elemento che differenziava i *paccanaristi* dai "figli di S. Ignazio" era rappresentato dal fatto che il loro bagaglio culturale fosse intenzionalmente ristretto: fonte principale della loro spiritualità, oltre agli Esercizi spirituali, fu principalmente l'Imitazione di Cristo di Tommaso da Kempis, un testo fondamentale della spiritualità medievale. La valorizzazione dell'aspetto contemplativo, la tendenza a separarsi dal mondo "ricercando la solitudine",[24] che si ritrova nell'esperienza *paccanarista*, trova la sua origine proprio in questo testo.

I Padri della Fede consideravano infatti *il Ritiro, la solitudine* come un adempimento della loro vocazione, che si esprimeva anche nel sevizio apostolico. Ma è soprattutto nelle Regole comuni, al rilievo che veniva dato in esse alla vita comunitaria, nella separazione tra vita contemplativa e vita attiva, che si esprimeva la peculiarità dei *Padri della fede* rispetto ai membri della Compagnia di Gesù. Elemento distintivo era costituito dal fatto che essi vivessero *in comune* al contrario dei gesuiti.[25]

Nelle *Regole che si debbono da tutti osservare* si trova enunciato che "la maniera del nostro vivere sarà comune": la giornata dei *Padri della fede*, infatti, era scandita da momenti di preghiera comune. A questo proposito, è di particolare interesse per comprendere la distanza percepita dai membri dell'antica Compagnia rispetto ai *paccanaristi*, quanto si trova annotato su di una copia delle suddette Regole, per mano, con ogni probabilità, di un gesuita: "Non sono le Regole comuni della Compagnia di Gesù. Tutto l'insieme, regolamento

23 ARSI, Paccanaristi, 9, Histoire de deux societés du sacré coeur et de la foi par le r. p F. De Grivel, p. 29. Trascrizione dal monoscritto originale.

24 Questa espressione si ritrova spesso nei documenti dei paccanaristi.

25 Fontana Castelli, La Compagnia di Gesù (n. 4), p. 60-67.

per le feste, orari etc. dà l'impressione d'una tensione esagerata, senza l'equilibrio che si ammira nell'Istituto e nelle Regole della Compagnia di Gesù."[26]

Il modello di vita quasi monastica dei *Padri della fede* fu influenzato da vari fattori. Essi, come i sacerdoti del Sacro Cuore, non avevano mai conosciuto la Compagnia di Gesù *viva*, ma si erano ispirati ad essa, al contrario, ebbero in più occasioni contatti con i francescani *riformati*, cioè i padri cappuccini ed i trappisti.

I *paccanaristi*, quindi, si formarono facendo proprio il modello di vita comune dei grandi ordini monastici e mendicanti, improntati ad una forte ascesi e povertà evangelica.

Inoltre, essi si dotarono di un parallelo *ramo* femminile che, secondo l'indicazione del loro fondatore, doveva essere "un'unione di verginelle, le quali fossero come l'appendice il compimento, l'aiuto della Compagnia della fede"[27]. Questa aggiunta, rispetto all'antica Compagnia, fu oggetto di forti critiche da parte degli ex-gesuiti.[28]

Le *Dilette di Gesù*

Anche il fondatore della Società del Sacro Cuore, Françoise-Léonor de Tournely, aveva considerato, ma non aveva realizzato, di costituire un istituto femminile che, ispirandosi alle costituzioni della Compagnia di Gesù, pur mantenendo la clausura, si dedicasse all'educazione e alla cura degli ammalati.[29]

Paccanari, come del resto Tournely, rifacendosi esclusivamente alle Costituzioni ignaziane piuttosto che alla tradizione della Compagnia di Gesù, aveva ritenuto una necessità data dall'*emergenza* rivoluzionaria affiancare la sua fondazione con un istituto femminile, come esprimeva in questo breve commento: "La Provvidenza, contro i nemici che contro di essa (la Chiesa) insorgono, ha d'ordinario contrapposto nuovi ordini religiosi o dell'uno o dell'altro sesso."[30]

26 ARSI, Paccanaristi, 3, Libro delle regole e preci dell'Istituto de' paccanaristi.

27 ARSI, Paccanaristi, 1, III, Giornale o sia Relazione dei Padri della fede di Gesù, fasc. 21, f. 4r. Manoscritto.

28 Fontana Castelli, La Compagnia di Gesù (n. 4), p. 149.

29 ARSI, Paccanaristi, 9, Histoire de deux societés du Sacré Coeur et de la foi par le r. p F. De Grivel, p. 78. Trascrizione dal manoscritto originale.

30 ARSI, Paccanaristi, 3, VI, 1, Relazione dell'origine e dei progressi delle Dilette, p. 1. Manoscritto rilegato.

Le Dilette di Gesù con le loro preghiere e le loro opere avrebbero quindi cooperato alla "maggior gloria di Dio e all'utilità dei prossimi" nei "travagliati tempi presenti".[31]

L'apporto delle Dilette ai Padri della Fede era precisato in questi termini: "le donne, mentre i figli della Compagnia predicavano, dovevano star intente nell'orazione."[32]

L'aspetto contemplativo delle Dilette era funzionale quindi all'azione missionaria dei Padri della fede: esse avrebbero, attraverso la preghiera, sostenuto ed assistito i sacerdoti nella loro missione, ma avrebbero anche svolto un ruolo *attivo* dedicandosi all'educazione impartita alle *fanciulle*, attraverso la creazione di scuole e collegi.

Questa impostazione esprimeva l'esigenza di superare il modello claustrale post-tridentino, attraverso la creazione di "una nuova riforma di monache".[33]

Nelle visite ad alcuni monasteri femminili che vivevano sotto le regole degli antichi ordini, Paccanari raccontava di aver provato una "certa avversione per il loro spirito dato troppo alle minuzie e mancante di quel maschio e virile tratto preferibile nella vita religiosa".[34]

Egli aveva quindi pensato ad un istituto che, non praticando la clausura stretta, si ispirasse, come i Padri della Fede, alle Costituzioni della Compagnia di Gesù.

La presenza femminile influì sicuramente sull'identità dei Padri della fede, non solo in relazione alla presenza del parallelo istituto delle Dilette, ma anche per la figura di Marianna d'Asburgo, sorella dell'imperatore Francesco II, che esercitò una speciale *protezione* sulla Compagnia della fede ed il suo fondatore.[35]

31 ARSI, Paccanaristi, 9, Histoire de deux societés du sacré coeur et de la foi par le r. p F. De Grivel, p. 78. Trascrizione dal manoscritto originale.

32 Archivio Segreto Vaticano, Gesuiti, 58, f. 219. Trascrizione di una deposizione.

33 ARSI, Paccanaristi., 4, I, a, Pro memoria del r. p. Niccolò Paccanari, preposito generale della Compagnia della Fede di Gesù, p. 6v.

34 Ibidem.

35 Eljsia Schulte van Kessel, Vergini e madri tra cielo e terra. Le cristiane nella prima età moderna, in: Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna, Torino 1980, p. 246-378. Per il ruolo che alcune benefattrici svolsero nei confronti della Compagnia di Gesù, nel periodo successivo alla sua fondazione interessante quanto si trova in Olwen Hufton, Altruism and Reciprocity. The early Jesuits and their femal patrons, Reinassance Studies 15/2001, p. 328-352.

A Praga, infatti, Paccanari aveva incontrato l'arciduchessa che, conosciuto "quest'uomo straordinario" come spesso era descritto, "gli si fece protettrice e madre"[36] e rese possibile anche il progetto di fondare il ramo femminile.

Il 31 maggio 1799 nella cappella privata dell'arciduchessa avvenne la consacrazione della stessa Marianna e delle sue due damigelle, Luisa e Leopoldina Naudet: quest'ultima venne eletta *prima superiora.*

Non fu Marianna a rivestire questo ruolo, in quanto da questo momento ella iniziò a svolgere una *tutela* su entrambi gli istituti fondati da Paccanari e venne considerata la cofondatrice della Compagnia della Fede di Gesù. Questa interessante funzione si espresse particolarmente nella fase conclusiva dell'esperienza della *Compagnia della Fede.*

La *prima superiora* Leopoldina Naudet era nata a Firenze nel 1773 da una famiglia aristocratica trasferitasi a Firenze al seguito di Francesco di Lorena, dopo i primi anni di vita trascorsi presso la corte di Leopoldo I, insieme alla sorella Luisa, aveva ricevuto la prima istruzione presso il convento di San Frediano. Successivamente, le due sorelle avevano completato la loro istruzione e formazione in Francia presso le Dame di Nostra Signora di Soissons.

Dopo il trasferimento della corte di Toscana, Leopoldina, Luisa e Marianna d'Asburgo si portarono a Vienna.

L'arciduchessa Marianna, nata anch'essa a Firenze, sorella dell'imperatore Francesco II, era stata da sempre desiderosa di abbracciare la vita religiosa, quando fu nominata abbadessa delle *canonichesse* del monastero di S. Giorgio a Praga,[37] portò con sé Leopodina e Luisa Naudet.

Questo monastero era sorto per dare la possibilità alle nobili desiderose di vita monastica di vivere in un luogo loro confacente: le *canonichesse* regolari vivevano secondo uno *status* particolare, infatti erano delle semi-religiose che vivevano in comunità ed emettevano, temporaneamente, i soli voti di castità ed obbedienza.

36 Gaetano Moroni, Paccanari Niccolò, in: Dizionario di erudizione ecclesiastica, vol. L, Venezia 1847, p. 340.

37 Il monastero di S. Giorgio era stato eretto dall'imperatrice Maria Teresa allo scopo di permettere alle nobili desiderose di vita monastica di avere un monastero loro confacente, sul modello degli antichi rami femminili dei capitoli di canonici regolari, ma in forma "piuttosto secolarizzata". Il monastero era retto da una badessa, che avrebbe dovuto sempre essere un'arciduchessa della casa d'Asburgo. Dalle Vedove, Dalla corte al chiostro (n. 5), p. 45.

Come ha evidenziato Cristina Simonelli, "il nome canonichesse è significativo perché di fatto evoca, in contesto italiano, qualcosa di istituzionale, analogo a ruoli proibiti e riservati agli uomini"[38]: questa osservazione ha anche una qualche attinenza con il ruolo che l'arciduchessa d'Austria assunse negli anni successivi nei confronti dei Padri della fede.

L'adesione delle tre donne al progetto di fondazione delle Dilette di Gesù, la cui impostazione di vita, d'altra parte, non si discostava da quella delle *canonichesse*, rispondeva quindi all'esigenza di costituire istituti religiosi femminili più *aperti*.

In questo periodo Leopoldina Naudet, come l'arciduchessa, venne in contatto con esponenti di diversi ordini religiosi, si trattava principalmente di religiosi *émigrés*, ed una indubbia influenza sulla sua formazione ebbero anche i contatti con l'ex-gesuita padre Nicolaus von Diessbach, fondatore delle Amicizie Cristiane.[39]

Nonostante i rapporti con diversi ordini e congregazioni religiose, tra questi anche un gruppo di trappisti, le tre donne si accostarono con entusiasmo al progettato di Paccanari.[40]

Non a caso, per giustificare questa a scelta operata dalla sorella di Francesco II e dalle sue damigelle, rispetto ad altri ordini femminili, le fonti paccanariste sottolineano che le Dilette costituivano un "istituto nuovo come non c'erano mai stati", un "Ordine nuovo", nel quale si poteva ravvisare "quel fervore e perfetto distacco dal mondo, che d'ordinario non trovasi che nei principi degli Ordini, e che tra quelli esistenti non ne trovava alcuno."[41]

38 Simonelli, Leopoldina Naudet (n. 5), p. 37.

39 Nicolaus von Diessbach nacque a Berna nel 1732 da una ricca famiglia calvinista; dopo aver intrapreso la carriera militare nel 1754 si convertì al cattolicesimo, rimasto vedovo, nel 1759 entrò nel noviziato della Compagnia di Gesù e fu ordinato sacerdote nel 1764. Nel 1771 si stabilì a Torino, dove rimase dopo la soppressione dell' Ordine. Tra il 1778 e il 1780 fondò a Torino l'associazione delle Amicizie Cristiane, con l'attiva collaborazione di Pio Brunone Lanteri, fondatore della Congregazione degli Oblati di Maria Vergine. Le Amicizie Cristiane, che avevano lo scopo di diffondere la buona stampa in contrapposizione alla letteratura illuminista, furono un importante movimento di riconquista cattolica nell'Europa rivoluzionaria, che coinvolse laici e religiosi. Carlo Bona, Le Amicizie Cristiane. Società segrete e rinascita religiosa (1770-1830), Torino1972; Giovanni Giarrizzo, Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento, Venezia 1994. Giarrizzo definisce le Amicizie Cristiane una sorta di "massoneria bianca".

40 Leopoldina Naudet prese in considerazione per un certo periodo l'idea di entrare nella trappa, proposito successivamente accantonato. Simonelli, Leopoldina Naudet, (n. 5) p. 39.

41 ARSI, Paccanaristi, 3, VI, 2, Relazione dell'origine e dei progressi delle Dilette di Gesù, p. 12^v. Manoscritto rilegato. Questo documento, scritto dal paccanarista Pietro Zinelli, è una

Uno degli elementi di indubbio interesse nella vicenda *paccanarista* è il credito di cui godette questo semplice ed ignorante chierico trentino presso un esponente della famiglia imperiale e presso le sue colte damigelle. Lo stretto legame che si instaurò tra questi personaggi oltre che essere ricondotto al "persistente fascino presso le élites di visionari e carismatici",[42] può essere messo in relazione proprio con l'interesse suscitato nelle tre donne per il progetto *paccanarista* nel quale convivevano vita contemplativa e apostolato sociale.

Pochi sono i documenti che ci sono pervenuti riguardanti il *ramo* femminile della Compagnia della Fede, tra questi nell'*Esposizione dello spirito delle Dilette di Gesù*[43] che ne rappresentò l'atto costitutivo, redatto dallo stesso Paccanari, in cui erano delineati i tratti principali: "Chiunque vorrà aggregarsi a questa unione sappia che il legame, per il quale sarà stretto a noi, è la sola carità verso Dio e verso il prossimo. Il voto di castità, che da noi si fa *ad tempus*, non è un legame di coscienza, che ci obbliga a perseverare in questo modo di vivere, ma è un'aspirazione di carità, che noi desideriamo di consacrare tutti li nostri giorni di vita ad essere spose di Gesù, anzi questo voto di castità oltre il tempo determinato, ha la condizione che il r. p. Niccolò Paccanari, possa levarci ogni qualvolta noi lo bramiamo come anche la promessa di osservare il metodo, e regole da noi spontaneamente accettate e la volontaria obbedienza a chi presiederà a questo Istituto; la mancanza di questo non obbliga neppure a peccato veniale, ma la sola carità verso Dio e verso il prossimo è quello che ci obbliga a tutto."

In questa fase iniziale, quindi, le Dilette si configuravano come una congregazione che si differenziava profondamente dai tradizionali istituti conventuali, sia per quanto riguarda i voti semplici e temporanei, che per la mancanza della clausura.

All'*Esposizione* seguì l'Istituto delle Dilette di Gesù,[44] che non aveva più il carattere di provvisorietà del documento

fonte importante per cogliere le caratteristiche della direzione spirituale svolta da Niccolò Paccanari nei confronti di Marianna delle sorelle Naudet.

42 Marina Caffiero, Dalla trasgressione all'obbedienza. Donne e profezia tra Settecento e Ottocento, in: Donna, potere e profezia, Adriana Valerio (ed.), Napoli 1994, p. 163-194.

43 ARSI, Paccanaristi, 3, VI. Manoscritto.

44 ARSI, Paccanarist, 3, IV, 3. Manoscritto.

precedente e dove veniva esposta con maggiore compiutezza la sua fisionomia, trattandosi del documento che Paccanari intendeva sottoporre al pontefice Pio VI per riceverene l'approvazione. Nel documento l'istituto è denominato Società, vi si riprende il fine ignaziano della maggior gloria di Dio e del sevizio del prossimo, accanto ai voti solenni di povertà, castità e ubbidienza, inoltre, erano prescritti due anni di noviziato dopo i quali si emettevano i voti semplici, lasciando alla professione perpetua l'aggiunta del voto di sottomissione al pontefice.

Tra i compiti delle Dilette vi si ricordava anche quello di accogliere laiche desiderose di seguire gli esercizi spirituali. Le preghiere dovevano avere un carattere più interiore e di raccoglimento; per lasciare tempo all'apostolato, a differenza di quanto avveniva negli ordini monastici, si escludeva esplicitamente il coro. Inoltre, come nella Compagnia di Gesù, non erano prescritte penitenze e mortificazioni, lasciate alla discrezione di ciascuna dietro il permesso della superiora. Questa prescrizione rivela uno degli elementi che caratterizzarono i Padri della Fede ed il loro ramo femminile rispetto alla Società del Sacro Cuore, nel quale la pratica delle penitenze era un aspetto particolarmente valorizzato e dove la devozione al Sacro Cuore e la sua propagazione costituivano un elemento fondante.[45]

Da questi elementi emerge chiaramente che, mentre la professione solenne e la conseguente clausura riportavano il nuovo istituto tra gli ordini monastici, in realtà vi si trovavano alcune importanti novità che lo staccavano nettamente da essi: l'ammissione di laiche nell'ambito della clausura a cui impartire gli esercizi spirituali, la completa soppressione del

45 Molto pertinenti le osservazioni di Cristina Simonelli riguardanti Leopoldina Naudet ed il suo rapporto con questa devozione: "Ricordimo, tra l'altro, che fra gli scritti che Leopodina Naudet aveva a disposizione e su cui meditava, ci sono anche testi di donne considerate grandi mistiche, tra le quali Gertrude di Helfta – cistercense del XIII secolo, dalla pietà liturgica, dall'interesse per l'umanità di Cristo e da una lettura del Cuore di Gesù, non sanguinolenta, ma come dimensione di misericordia e tenerezza. Leopoldina dirà, molti anni più tardi, che 'per conoscere a qual grado arriva l'amore e l'unione bisogna leggere Santa Gertrude.'" Simonelli, Leopoldina Naudet (n. 5), p. 32. Per quanto riguarda i sacerdoti del Sacro Cuore sicuramente in essi questo culto fu connotato da un'impostazione penitenziale espiatoria e riparatrice propria degli ambienti dell'emigrazione e con "un complessivo significato antirivoluzionario", come scrive Daniele Menozzi. Menozzi, Sacro Cuore, (n. 22), p. 76-89.

coro, la mancata richiesta della dote l'assunzione delle regole della Compagnia di Gesù, e, sul modello di quest'ultima, la nomina di una superiora generale, direttamente sottoposta al pontefice.

Nel periodo successivo alla consacrazione, Marianna d'Asburgo e le sorelle Naudet si portavano spesso presso la residenza della Compagnia della fede per "affidare le cose del loro spirito in privati colloqui al padre Paccanari, sia finalmente per approfittarsi delle conferenze spirituali, che il medesimo teneva alla comunità".[46]

Momento centrale della vita delle Dilette erano le *conferenze spirituali*, dove veniva nominata una *presidente* ed alle quali sovente partecipava anche Paccanari, per seguire "come entravano nello spirito particolare della novella Società". In queste conferenze "ognuna manifestava ognuna alle compagne il suo interno rendendo conto con tutta schiettezza e semplicità dei lumi ed aspirazioni, che il Signore le comunicava, del modo con cui aveva corrisposto, egualmente che dei difetti, e mancanze, nei quali fosse per umana fragilità caduta. Toccava alla presidente l'esortare e l'ammonire, il correggere e imporre ancora la penitenza per i falli commessi." Questa pratica – la manifestazione di coscienza – era diffusa tra gli ordini e congregazioni religiose ed era presente anche presso i gesuiti.

Tra i pochi documenti rimasti relativi a questo periodo, molto interessanti sono i testi raccolti nelle *Conferenze spirituali*[47] scritte da Leopoldina Naudet, che riflettono soprattutto il suo percorso spirituale, profondamente influenzato dalla direzione del padre Paccanari.

Molti punti che si ritrovano nelle conferenze spirituali ed anche in annotazioni, pensieri, riflessioni di madre Leopoldina, appartenenti al periodo *paccanarista,* sono il lievito della sua congregazione, tuttora.

Tra i pochissimi documenti pervenutici relativi a questo periodo, la *Relazione dell'origine e dei progressi delle Dilette,*

46 ARSI, Paccanaristi, 3, VI, 2, Relazione dell'origine e dei progressi delle Dilette di Gesù, p. 13r. Manoscritto rilegato.

47 Leopoldina Naudet, Memorie secrete, pubblicate a cura di Pia Accordini e Mauro Bonato,Verona 1999. Più recentemente le Memorie secrete sono state pubblicate a cura di Cristina Frescura, Verona 2012. Gli scritti di Leopoldina Naudet sono conservati a Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia.

scritta dal *paccanarista* Pietro Zinelli, è una fonte particolarmente importante per cogliere le caratteristiche della direzione spirituale svolta da Paccanari. Infatti, al contrario della documentazione, pur ingente, riguardante i *Padri della fede* attraverso cui è possibile ricostruire soprattutto la storia dell'istituto, nello scritto di Zinelli sono annotati con grande profondità e finezza anche i risvolti psicologici del rapporto che Paccanari aveva instaurato con le sorelle Naudet, in particolare Leopoldina, e Marianna d'Asburgo.

La piccola comunità delle Dilette, al nucleo originario si erano aggiunti alcuni elementi, dopo un passaggio da Padova e Loreto, raggiunse Roma dove i *Padri della fede* finalmente avevano aperto una casa madre, S. Silvestro al Quirinale, grazie alla generosità dell'arciduchessa Marianna.[48]

Nel contempo, si era venuto a formare un gruppo di Dilette anche in Francia ed uno in Inghilterra, paesi dove i *Padri della fede* stavano cercando di espandersi.

Il soggiorno romano delle *Dilette* costituì di una breve parentesi e pochissime sono le notizie riguardo questo periodo della loro vita: furono ospitate a Palazzo Corsini, dove iniziarono ad impostare la vita di comunità. È degno di nota a questo proposito il commento del cardinale vicario Della Somaglia riguardo al loro *status*: "esse devono essere considerate alla stregua delle claustrali".[49]

L'arciduchessa disponeva anche di un appartamento anche a S. Silvestro, dove spesso si recava per seguire l'attività dei Padri della fede.

Sappiamo, inoltre, che Leopoldina e le sue consorelle seguivano assiduamente le funzioni liturgiche e le missioni che si svolgevano a S. Silvestro e che richiamavano sempre una notevole folla che accorreva per assistere alle prediche *infuocate* del padre Paccanari, inoltre, vi si recavano per gli esercizi spirituali. Un aspetto interessante che caratterizzò l'esperienza romana delle Dilette fu la loro intensa partecipazione alla *vita* dei Padri della fede: in molte occasioni si riunivano, infatti, entrambe le comunità, *paccanaristi* e *paccanariste*.

48 A Roma, si aggiunse al numero delle Dilette Sophia Gagnèr (1780-1836), che rimase a fianco di Leopoldina fino alla morte; fu autrice di memorie sulla vita della fondatrice delle Sorelle della Sacra Famiglia. Sofia Gagnère, Dottrina cristiana spiegata. Donne e catechesi nell'Ottocento veronese, Rita Boni (ed.), Verona 2011.

49 ASV, Gesuiti 58, f. 213.



Leopoldine Naudet (miniatura, collezione Sorelle della Sacra Famiglia, Verona.

Nel 1802, Leopoldina Naudet, in qualità di *superiora* delle Dilette di Gesù, partecipò al primo Congresso della Compagnia della Fede di Gesù: in questa occasione venne precisata la missione educativa delle *Dilette*, che doveva esplicarsi nell'educazione di "qualunque classe di persone, nobili e plebee".[50]

50 ARSI, Paccanaristi, 3, III, 1, Primo congresso tenuto nella Compagnia della fede di Gesù, 6-15 agosto 1802. Manoscritto.

Tuttavia, questa fase di apparente espansione degli istituti *paccanaristi* coincise, fondamentalmente, con l'inizio del loro declino. Già dal 1801 era stata inoltrata una formale denuncia presso il commissario del S. Uffizio nei confronti di Niccolò Paccanari: il processo si protrasse, con varie interruzioni, fino alla sua condanna nel 1808.

Nel periodo nel quale Niccolò Paccanari si trovò sotto processo, Marianna d'Asburgo cercò incessantemente di intercedere presso il pontefice affinché il processo si risolvesse con una assoluzione ed ai Padri della Fede fosse concesso di proseguire nelle loro attività di apostolato e di vivere secondo le regole proprie dell'istituto.

In questo difficile frangente, in corrispondenza dei mesi precedenti l'emanazione della sentenza, in assenza del *preposito generale*, le funzioni di *governo* dell'istituto furono in pratica assunte dall'arciduchessa in stretta collaborazione con il cardinale vicario Della Somaglia. La presenza femminile svolse quindi un ruolo particolarmente rilevante nell'esperienza *paccanarista.*

Dopo la condanna del fondatore, i *Padri della fede* rimasero come preti secolari nella casa di S. Silvestro, rifiutando ostinatamente di nominare un nuovo *padre generale* e, soprattutto, rigettarono ogni proposta di nominare un superiore *esterno*, fino a quando, nel 1814, i pochi rimasti, entrarono nel noviziato della Compagnia di Gesù restaurata.

Marianna d'Asburgo, nell'ottobre del 1808, fu, in pratica, costretta per le pressioni della Corte imperiale a rientrare nei territori imperiali, dove morì l'anno seguente.[51]

Gli anni successivi furono particolarmente travagliati per la comunità delle Dilette, che avrebbe dovuto rientrare negli Stati asburgici per trovarvi un insediamento definitivo.

Leopoldina Naudet con alcune compagne, già nel 1805, si era trasferita a Padova, successivamente, per un periodo visse nel monastero delle agostiniane di S. Chiara a Murano: si trovava quindi lontano da Roma, dove si stava consumando la fase finale del processo a Paccanari e dove si stava avviando al tramonto la sua fondazione.

Nel 1807, il gruppo approdò a Verona. In questa fase delicata le Dilette proseguirono il loro cammino continuando a

51 Fontana Castelli, La Compagnia di Gesù (n. 4), p. 211-265.

vivere, pur tra molte difficoltà, non ultima la particolare situazione politica e militare, secondo il loro *spirito* e le loro *regole*, come è testimoniato da alcune lettere di Leopoldina alle consorelle, dove sono citati ancora lunghi brani dell'*Esposizione dello spirito delle Dilette* che aveva sancito la loro fondazione a Praga.[52]

Ciò è tanto più interessante in quanto la comunità, ormai priva della direzione del fondatore Niccolò Paccanari, si avviava a divenire un istituto indipendente, non costituendo più il *ramo* femminile dei Padri della fede.

Da *Dilette* a *Sorelle*

Le Dilette, dunque, proseguivano il loro cammino sotto l'esclusiva direzione della *prima superiora* Leopoldina Naudet.

È bene sottolineare che, proprio per le complesse vicende che avevano accompagnato la Compagnia della Fede e il loro fondatore, la stesura definitiva dell'istituto delle Dilette, le regole e le Costituzioni non avevano ancora raggiunto una completezza, pur restando chiara ed immutata l'impostazione di fondo.

L'insediamento a Verona costituì una svolta fondamentale soprattutto per la vita e la formazione di Leopoldina Naudet, che venne in contatto con il fervido clima religioso che in quel periodo percorreva la città e nella quale si stavano avviando numerose nuove fondazioni religiose. Soprattutto, questa nuova fase fu caratterizzata dall'incontro con Gaspare Bertoni che divenne suo direttore spirituale.[53]

Inizialmente, Leopoldina e le consorelle furono ospitate da Maddalena di Canossa che stava in quel periodo avviando

52 Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della Serva di Dio Leopoldina Naudet (1773-1834), Alle carissime sorelle in Cristo, Sullo spirito delle Dilette, la carità, l'obbedienza, l'osservanza regolare. Esortazione a chi presiede, Verona, 21 gennaio 1808, trascrizione dall'originale: "Lo spirito di questa unione esser deve povero di se stesso, spogliato non solo della propria volontà, ma eziandio dai desideri e inclinazioni, che propenda più ad una che all'altra cosa riguardante il nostro fine. Ma ciascheduna piena di confidenza in Dio Signor nostro dica: Ecce ancilla tua: fiat in me voluntas tua." Questa lettera era indirizzata ad un gruppo di Dilette che si trovava a Mantova. Importante anche la lettera, Alla comunità di Mantova, Sull'umiltà e i discorsi inutili – Per l'avvenire dell'Istituto –Ritiro mensile e quaresima, Verona, 12 marzo 1808.

53 Stoffella, Epistolario (n. 14). Una vasta bibliografia riguardante le fondazioni religiose veronesi nell' Ottocento è riportata da Albarosa Ines Bassani, Il vescovo Giovanni Antonio Farina e il suo Istituto nell'Ottocento veneto, Roma 1988.

l'istituto delle Sorelle della Carità nel convento di SS. Giuseppe e Fidenzio.

Questa fu una fase molto delicata per l'istituto, che ammontava a circa una decina di soggetti. Tuttavia, proprio in questo periodo si venne a definire l'identità del progetto di Leopoldina rispetto a quello della Canossa: i due gruppi di religiose facevano vita comunitaria distinta, pur esistendo rapporti strettissimi tra le due fondatrici.

L'ipotesi di addivenire una fusione dei due gruppi era stato, infatti, ben presto accantonato, e stava maturando il passaggio dalle Dilette di Gesù alle Sorelle della Sacra Famiglia.

La diversa denominazione, che si riferisce alla particolare devozione portata da Leopoldina Naudet alla Sacra Famiglia,[54] pur rappresentando anche un'evoluzione nello spirito dell'istituto, fu determinata indubbiamente anche dall'esigenza di staccarsi dalla precedente esperienza, sembra, infatti, che al pontefice Pio VII non gradisse che la denominazione *Dilette di Gesù* fosse mantenuta, proprio perché legata alle travagliate vicende del fondatore.

L'insediamento di Leopoldina Naudet e delle sue ormai numerose compagne nel monastero detto delle Terese, nel 1816, segnò l'inizio delle Sorelle della Sacra Famiglia. L'avvio del lungo lavoro di elaborazione che portò alla stesura delle Costituzioni può essere fatto risalire circa al 1810, quando cioè Leopoldina si apprestò a dare una fisionomia definitiva al proprio istituto. In questa fase di evoluzione, di trasformazione, la fondatrice delle Sorelle della Sacra Famiglia si dedicò allo studio diretto ed approfondito delle Regole e delle Costituzioni della Compagnia di Gesù.

Le Costituzioni delle Sorelle della Sacra Famiglia sono, infatti, modellate sulle Costituzioni della Compagnia di Gesù, pur con adattamenti ed elaborazioni.

54 "Nell'orazione ebbi il pensiero di mettere l'Istituto sotto la protezione della Sacra Famiglia, e di mettere prendere nelle cose da fissarsi per questo, l'imitazione di Gesù Cristo, tanto nella sua vita nascosta, che nella pubblica." Questa riflessione fu scritta il 13 ottobre 1811. Naudet, Memorie secrete (n. 47), p. 154. Interessanti considerazioni sul passaggio dalla denominazione Dilette a quella di Sorelle si trovano in Simonelli, Leopoldina Naudet (n. 5), p. 44-47. "Nos fundavimus societatem Jesu: Leopoldina attribuisce a Maria e Giuseppe queste parole, che si potrebbero tradurre 'noi abbiamo costituito la prima e fondamentale compagnia di gesù'. È questo il modo piuttosto sagace che spiega come è nata l'idea di intitolare alla Sacra Famiglia il suo nascente istituto."

Il periodo veronese fu contraddistinto dall'intenso rapporto spirituale con Gaspare Bertoni, rapporto che gli studi più recenti ed approfonditi hanno definito di *doppia direzione spirituale*: l'affinità di indirizzo spirituale tra Leopoldina Naudet ed il fondatore della Congregazione delle SS. Stimate diede luogo ad un rapporto simmetrico in cui è difficile distinguere le reciproche influenze.

In questa sede non è possibile affrontare la ricchezza spirituale di questo percorso, anche se è bene sottolineare che Bertoni fu sicuramente una personalità più affine a madre Leopoldina rispetto a Paccanari. Tuttavia, un elemento che risulta immediatamente evidente, avendo presente gli elementi caratteristici dei Padri della fede, è proprio la somiglianza tra questi ed i padri stimmatini. Alcune definizioni sembrano dare degli spunti interessanti a favore di questa argomentazione, che andrebbe sicuramente maggiormente indagata ed approfondita. La Congregazione delle S. Stimmate di Nostro Signore Gesù Cristo o padri stimmatini fu fondata nel 1816 da Gaspare Bertoni con l'intenzione di dare vita ad una Congregazione di preti che vivano sotto le regole di S. Ignazio. I padri stimmatini, che sono "missionari apostolici in aiuto dei vescovi", vivono in comunità e la dimensione monastica caratterizza la vita interna dell'istituto, alla quale affiancano l'attivismo missionario: secondo la definizione del fondatore, essi dovevano essere "monaci in casa e apostoli fuori", questa definizione ricorda decisamente l'impostazione dei Padri della fede.[55]

Le Costituzioni della Compagnia di Gesù sono quindi il filo conduttore, il modello, dei *Padri della fede*, degli stimmatini e delle Sorelle della Sacra Famiglia, ma *recepite* ed interpretate con ulteriori influenze ed attuate in diversi contesti e circostanze.

Oltre alla conoscenza delle costituzioni ignaziane, nel suo lungo lavoro preparatorio, Leopoldina studiò anche le regole di altri istituti religiosi. Una notevole importanza rivestirono sicuramente l'esperienza che ella ebbe della vita che si svolgeva in molti monasteri femminili e, indubbiamente, la parentesi *paccanarista*.

55 Nello Dalle Vedove, San Gaspare Bertoni fondatore degli stimmatini, Verona 1989. Una bibliografia relativa alle fondazioni veronesi è redatta da Albarosa Ines Bassani, Il vescovo Giovanni Antonio Farina e il suo Istituto, Roma1988.

L'approvazione dell'istituto

Il veramente poderoso lavoro di studio e preparazione, che Leopoldina Naudet svolse nell'approntare le Costituzioni e le regole delle Sorelle dalla Sacra Famiglia, rispondeva alla sua profonda esigenza innovativa. Questa particolarità emerse con evidenza nella complessa fase dell'approvazione pontificia dell'istituto.

La disamina delle difficoltà e della complessità di questa fase ha molti punti in comune con il medesimo difficile percorso di altre fondatrici ottocentesche per fare approvare i loro *nuovi* istituti, non riconducibili anch'essi sotto le *antiche* regole.[56]

Il tratto evidente di tutto il percorso di approvazione è la consapevolezza da parte della fondatrice dell'elemento innovativo presente nel suo istituto. Esplicative a questo riguardo sono le lettere che Leopoldina scrisse al cardinale Carlo Odescalchi, prefetto della Congregazione dei Regolari, in merito ad alcuni punti delle Costituzioni.[57]

Leopoldina Naudet sosteneva la necessità di derogare alla norma di porre le Sorelle della Sacra Famiglia sotto una delle regole *antiche* approvate e quindi la necessità di superare le regole che avevano contraddistinto gli istituti femminili fino ad allora: ad un fine diverso dovevano corrispondere regole diverse. Infatti, il fine del suo istituto era "doppio", consistendo nella propria "santificazione" attraverso quella del prossimo, ribadendo, quindi, l'impossibilità di adattare le regole del proprio istituto a quelle delle "semplici monache".

Per dare maggiore rilievo alla sua richiesta, ritenuta irrinunciabile per non venir meno allo spirito dell'istituto, ella ricordava inoltre che seguendo questa impostazione la sua comunità viveva "con il massimo bene nei prossimi" da ben venticinque anni: la lunga pratica ed il successo ne comprovavano quindi l'intima validità ed efficacia.[58]

56 Per i complessi problemi canonici riguardanti l'approvazione degli istituti femminili ottocenteschi: Rocca, Le nuove fondazioni (n. 2), p. 145-169.

57 Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet, A sua eminenza il Cardinale Odescalchi,Prefetto della Congregazione dei Regolari, Verona, 4 Agosto 1833; inoltre Delucidazioni alle Note del 4 Agosto 1833, Verona, 3 settembre 1833.

58 Le parole usate in questa lettera per esprimere questo concetto sono praticamente identiche a quelle che si trovano nell'Istituto delle Dilette di Gesù: "Lo scopo, dunque, di questo Istituto non essendo solamente la santificazione nostra, ma altresì del prossimo, specialmente per

Anche nelle *Risposte ai rilievi sulle Costituzioni* scritte da Leopoldina nello stesso anno, indirizzate alla Congregazione dei Regolari, si sottolineava l'originalità della sua fondazione, presentata come un "istituto del tutto nuovo", che, quantunque riunisse i rami della vita attiva di alcuni altri istituti, presentava uno "spirito interno totalmente diverso, che è essenzialmente fondato nella mortificazione di se stesse, nell'orazione e nell'interno raccoglimento", dando così particolare rilievo alla clausura.[59]

Caratteristica fondante delle Sorelle della Sacra Famiglia infatti era determinata dal fatto di abbinare ad una vita *attiva* dedicata all'educazione, all'interno ed all'esterno, ad una vita contemplativa, come avveniva per le Dilette di Gesù.

Di particolare interesse è sottolineare che, tra i "mezzi da usare in favore del prossimo", nelle Costituzioni si specificano le attività delle Sorelle che coinvolgono oltre all'educazione delle *fanciulle*, anche la *catechesi* e gli esercizi spirituali per donne adulte, cioè "procurare esercizi spirituali per le persone del nostro sesso che vivono nel secolo".

Si tratta di prerogative niente affatto scontate, eppure praticate a quel tempo, per delle religiose, assimilabile alla *predicazione* rivolta all'"istruzione spirituale" di altre donne.[60] Un ruolo fondamentale hanno nella *vita* spirituale delle Sorelle le *Conferenze spirituali*, tenute dalla superiora alla comunità delle consorelle, come lo era stato per le Dilette.

Interessante è l'argomentazione *pastorale* che viene portata per motivare la necessità di mitigare la clausura, infatti, oltre a ricordare lo svolgimento di attività educative esterne ed interne all'istituto, accogliendo anche laiche all'interno per svolgere esercizi spirituali, la fondatrice sottolineava come da parte dei "secolari" venisse percepita la diversità delle sue consorelle rispetto alle altre monache e, per questo, essi vi si "accostassero più volentieri".[61]

mezzo dell'educazione della gioventù, procuri ognuna di avere finché vive d'innanzi agl'occhi in primo luogo Dio, ed in secondo luogo il fine e natura di quest'Istituto". ARSI, Paccanaristi, 3, IV, 2.

59 Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet , Alla Congregazione dei Regolari. Risposte ai rilievi sulle Costituzioni, 29 ottobre 1833, trascrizione dall'originale. Voce "clausura", in Dizionario degli Istituti di Perfezione, II, Roma 1974, coll. 1166-1183.

60 Simonelli, Leopoldina Naudet, (n. 5) ,p. 83-93.

61 Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Le-

L'importanza data da Leopoldina Naudet alla *nuova* e *doppia* impostazione spiega anche l'immediata adesione di Leopoldina Naudet al progetto di Paccanari, nel quale la vita contemplativa manteneva comunque un ruolo centrale ed interpretava la medesima esigenza di superare le regole monacali. Gli argomenti portati da Leopoldina a proposito dell'importanza di diversificare l'istituto delle Sorelle della Sacra Famiglia dalle "monache antiche", ricordano le annotazioni di Niccolò Paccanari, in particolare i riferimenti alla necessità di ricorrere ad "uno spirito del tutto scevro da piccolezze" e mantenere "uno spirito del tutto virile", poiché questo spirito era adatto a combattere "la molle e bizżarra educazione dei nostri tempi".[62]

Non solo attraverso gli elementi di continuità, ma anche attraverso il confronto con il ramo francese delle Dilette – le Dame del Sacro Cuore –, è possibile definire ulteriormente il legame delle Sorelle della Sacra Famiglia con le Dilette.

Le Dame del Sacro Cuore, sotto la guida di Maddalena Sophia Barat,[63] si erano separate dalle Dilette, in conseguenza del distacco dei Pères de la Fois da Paccanari, ed avevano proseguito il loro cammino in stretto contatto con Joseph Varin.[64]

opoldina Naudet, Alla Congregazione dei Regolari. Risposte ai rilievi sulle Costituzioni, 29 ottobre 1833. Trascrizione dall'originale.

62 Questi sono gli argomenti portati da Leopoldina Naudet per ribadire questa necessità: "tutti in questi paesi dicono che non è Napoleone, ma il Signore che si servì della soppressione dè monasteri, atteso le gran miserie che vi erano. Ed è cosa consueta, quando alcuna cerca i suoi comodi, e ha delle piccolezze dè confessori, di dire: Sembrate una monaca antica. Ed è come un'ingiuria, tanto quelle piccolezze le hanno fatte disprezzare." Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet, a Luisa Naudet, Verona, dicembre 1833.

63 Per una ricostruzione puntuale della storia dell'istituto delle Dame del Sacro Cuore, Jeanne de Charry, Histoire des Constitution de la Société du Sacré Coeur, I. La formation de l'Institut, Rome 1975; II. Les Constitutions définitives et leur approbation par la Sain-Siège, Rome 1979.

64 Joseph Varin de Solemont, * 7. II. 1796 Besançon, , S.J. 19. VII. 1814 Parigi, † 19. IV. 1850 Parigi. Anche padre Varin aveva avuto un passato paccanarista prima di entrare nella Compagnia di Gesù restaurata. Già nel 1804 aveva deciso di "distaccarsi" dalla direzione di Paccanari, restando in Francia con alcuni compagni fino alla restaurazione della Compagnia di Gesù. Nel periodo napoleonico la sua incessante attività e quella dei suoi confratelli fu sottoposta ad uno strettissimo controllo da parte della polizia di Fouché, tanto che nel 1807 furono costretti a disperdersi. La presenza dele attività del gruppo di ex-appartenenti all'istituto paccanarista in Francia in questo particolare momento storico rappresenta un capitolo molto interessante della vita religiosa francese. È particolarmente importante sottolineare

Pur avendo una radice comune nell'esperienza delle Dilette, i due istituti riflettevano le profonde differenze che avevano contraddistinto *paccanaristi* e membri della Società del Sacro Cuore.

Vi fu, infatti, un tentativo di arrivare ad una unione, quasi una ricomposizione, tra le Sorelle della Sacra Famiglia e le Dame del Sacro Cuore, entrambe in fase di approvazione pontificia. Principale intermediario e fautore di questo progetto fu Jean-Luis Rozaven,[65] il quale, dopo aver fatto parte della Società del Sacro Cuore e dei Padri della fede, era entrato nella Compagnia di Gesù ed era stato nominato assistente generale del padre generale Luigi Fortis.[66]

Questa unione non si verificò, avendo i due istituti sviluppato negli anni un'identità ben precisa. Molto interessanti, a questo proposito, sono le considerazioni della Naudet, la quale sottolineava che, pur avendo i due istituti una radice comune, fossero successivamente cresciuti in due realtà molto diverse, quella francese e quella *italiana*, ed avessero quindi sviluppato uno *spirito* diverso.[67]

A proposito della denominazione *Dame*, ad esempio, rilevava come in Italia il termine *Dame* avesse un altro valore che in Francia e si presentasse piuttosto pretenzioso per uno spirito religioso. Ma il principale aspetto messo in discussione è quello della clausura, proprio per l'importanza che per la

che essi seguirono e stimolarono la nascita di molte congregazioni femminili, in particolare Varin. Dopo la restaurazione della Compagnia di Gesù, Varin entrò nell'Ordine (DHCJ IV, p. 3896). Importante per una ricostruzione dell'attività di padre Varin e dei suoi compagni in: Francia Bournichon, La Compagnie de Jésus, (n. 22) p. 14-32. Per i rapporti con Paccanari: Mario Colpo, Una lettera del p. Varin al p. Paccanari del 1801, in: AHSI 57/1988, p. 315-329. L'autrice rimanda ancora una volta per questi aspetti a Fontana Castelli, La Compagnia di Gesù (n. 4), p. 192-209.

65 Jean-Luis de Leissègues de Rozaven, * 9. III. 1772 Locronan (Finistère), S.J. 28. III. 1804 Polotsk, † 2. IV. 1851 Roma. Rozaven, figura di spicco nella Compagnia restaurata, aveva avuto un passato paccanarista, entrato nella Compagnia della fede di Gesù si era recato in Inghilterra per aprire un collegio. Nel 1804, insieme alla gran parte dei paccanaristi che risiedevano nel collegio aperto a Londra, si portarono nella Russia bianca per entrare nella Compagnia di Gesù. Per un trentennio ricoprì la carica di assistente generale. (DHCJ IV, p. 3426).

66 Luigi Fortis, * 26. II. 1748 Verona, S.J. 12. X. 1762 Bologna, eletto generale 18. X. 1820, † 27. I. 1829 Roma (DHCJ II, p. 1662-1664).

67 Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet, a Jean-Luis (Ludovico) Rozaven, Considerazioni sull'Istituto delle Dame del Sacro Cuore, Verona, 15 giugno 1827.

fondatrice delle Sorelle della Sacra Famiglia rivestiva l'aspetto contemplativo. Sempre a questo riguardo, cioè alla diversità di *vita* delle Dame, Leopoldina aveva chiesto informazioni confidenziali al *paccanarista* Pietro Rigoletti, a quel tempo entrato nella Compagnia di Gesù[68], il quale le aveva esposto alcune perplessità riguardo la *compatibilità* tra i due istituti.

Questo breve frammento di corrispondenza, che rivela la medesima sensibilità religiosa in due personaggi che avevano condiviso l'esperienza *paccanarista,* getta per un momento una luce su alcuni aspetti che avevano caratterizzato lo spirito e la vita dei Padri della fede e delle Dilette di Gesù, ovvero di *paccanaristi* e *paccanariste,* cioè l'importanza data all'umiltà, alla povertà, ma soprattutto alla "mortificazione di se stesse, nell'orazione e nell'interno raccoglimento, donde procede la buona e fruttuosa azione".[69]

Le Sorelle Della Sacra Famiglia ricevettero l'approvazione dell'imperatore Francesco I d'Austria come ordine religioso con voti solenni nel 1833 e nel dicembre dello stesso anno l'approvazione del pontefice Gregorio XVI.

In questa fase cruciale, le costituzioni delle Sorelle della Sacra Famiglia furono sottoposte al padre generale della Compagnia di Gesù Jan Roothaan, il quale svolse un ruolo significativo, anche se indiretto, in questo frangente.

Con Roohtaan Leopoldina Naudet intrattenne un'interessante corrispondenza in merito ai punti delle costituzioni che incontravano maggiori difficoltà nell'approvazione, punti considerati, tuttavia, inderogabili.[70]

68 Pietro Rigoletti,* 19. X. 1761 S. Giorgio canavese, S.J. 12. XI. 1814 Roma, † 20. IV. 1836 Torino. (ARSI, schedario unificato). Interessanti notizie riguardanti l'attività di Pietro Rigoletti, dopo il suo ingresso nella Compagnia di Gesù, si trovano in Bruno Signorelli, I gesuiti sabaudi durante la soppressione, in: Morte e resurrezione di un ordine religioso. Strategie culturali ed educative della Compagnia di Gesù durante la soppressione(1759-1814), Paolo Bianchini (ed.), Milano 2006, p.130.

Leopoldina Naudet riferisce il commento di padre Rigoletti in questi termini: "In una sua, che fu la prima che da Ciamberi (sic) mi scrisse, mi diceva queste parole: Je n'aime pas la maxime des Dames du Sacré Coeur: C'est la noblesse qu'i faut viser – ainsi grandeurs, distinctions, éminences etc. Réellement tout est beau: mais sera-t-il bien solid?" Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet, a Rigoletti, Verona, 1827.

69 Negli appunti e riflessioni pubblicati nelle Memorie secrete, riferibili al periodo paccanarista, si trovano continuamente riferimenti alla "cara solitudine": la "ricerca della solitudine" nell'Esposizione dello spirito della Compagnia della fede è continuamente citata come il fondamento dell'esperienza spirituale della Compagnia della fede di Gesù (ARSI, Paccanaristi, 4, II,a).

Questa corrispondenza, come del resto quella intercorsa con Rozaven, meriterebbe di essere studiata approfonditamente sia per le implicazioni riguardanti la fondazione di Leopoldina Naudet, evidentemente valutata in ambito *gesuitico* come ormai completamente affrancata dalla precedente esperienza *paccanarista*, sia perché può fornire interessanti e non ancora indagate prospettive di indagine riguardo l'identità e gli orientamenti della Compagnia di Gesù nei primi decenni della sua restaurazione.

Le Costituzioni delle Sorelle della Sacra Famiglia,[71] anche riguardo ai punti più controversi, in particolare la delicata e contrastata questione relativa al ruolo ed alle prerogative della superiora generale e della manifestazione di coscienza, ricevettero il pieno appoggio del padre generale dei gesuiti, al quale si può dire che la fondatrice richiese una sorta di *approvazione* preventiva.[72] La questione della *superiora generale* fu un punto nodale e comune per l'affermazione dell'autonomia delle nuove comunità religiose femminili, che si diedero tendenzialmente una struttura centralizzata.[73]

Tra i rilievi riferiti proprio all'utilità di darsi una simile struttura, attraverso l'autorità *estesa* attribuita alla *prima superiora*, la Naudet ricordando ancora una volta la distanza dagli *antichi* istituti, sottolineava la necessità di questa impostazione per l'unità dell'Istituto, che così "cammina come un sol corpo": il punto più interessante è dato dall'esplicito riferimento, in una lettera alla Congregazione dei regolari, al fatto che questa struttura era stata tratta "esattamente da altri Istituti, e nominatamente da quello dè Gesuiti".[74]

70 Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet, a Roothaan, Verona, 25 marzo 1834.

71 Molto interessante per quanto riguarda l'elaborazione delle Regole e delle Costituzioni negli istituti femminili in età moderna è il saggio di Francesca Bianchini, Regola del vivere, Regola del convivere, in: Donna disciplina creanza cristiana dal XV al XVII secolo, Gabriella Zarri (ed.), Roma, 1996, p. 191-193.

72 Come viene riferito dalla stessa Naudet in merito alla dibattuta questione della manifestazione di coscienza alla superiora "il Padre Generale dè Gesuiti Roothaan, sul punto della manifestazione disse: Va benissimo" Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet, lettera 87, a Luisa Naudet, Dicembre 1833.

73 Rocca, Le nuove fondazioni religiose femminili (n. 2), p. 152-156.

74 Verona, Archivio delle Sorelle della Sacra Famiglia, Lettere spirituali della serva di Dio Leopoldina Naudet , lettera 86, Alla Congregazione dei Regolari. Risposte ai rilievi sulle Costituzioni, 29 ottobre 1833

Per quanto riguarda il delicato punto della manifestazione di coscienza, ella ribadiva la necessità di conoscere attraverso questo strumento "l'interno delle religiose": questa possibilità era ritenuta sostanziale per *governo* dell'istituto dove, del resto, era stata sempre praticata.

Anche in questo caso, ricordando che questa regola era già presente nelle *Costituzioni delle Salesiane*, madre Leopoldina faceva un preciso riferimento alla Compagnia di Gesù, sottolineando come questa possibilità fosse sancita nella *V Congregazione generale dei Gesuiti.*[75]

Questa argomentazione suggerisce ulteriori importanti considerazioni. Non solo, quindi, le Costituzioni delle Sorelle della Sacra Famiglia erano modellate su quelle gesuitiche ma anche i decreti dell'ordine avevano un valore normativo e di legittimazione per quanto riguardava l'impostazione dell'istituto che, in questo modo, veniva posto dalla fondatrice su di un piano parallelo e simmetrico rispetto alla Compagnia di Gesù.

Questa interessante *operazione* oltre a sottolineare ancora una volta il suo strettissimo rapporto con la Compagnia, rivela anche quanto questo rapporto fosse vissuto dalla Naudet in una dimensione di forte autonomia intellettuale.

In tutto il percorso esistenziale di Leopoldina si possono cogliere elementi di "autonomia e autorevolezza"[76] e di "grande libertà e profondità di rapporti",[77] anche nel complesso rapporto con la Compagnia di Gesù: dalla giovanile adesione alle Dilette di Gesù, gemmazione femminile di un istituto che voleva essere una *riforma* della Compagnia di Gesù, dallo studio diretto delle Regole e delle Costituzioni della Compagnia di Gesù svoltosi nel periodo della maturità, contrassegnato dal rapporto con il fondatore dei padri *stimmatini*, Gaspare Bertoni. Nella fase di approvazione dell'istituto, il costante riferimento alla Compagnia si sviluppò anche attraverso la corrispondenza con il padre generale Jan Roothaan da cui la Naudet ricevette un costante appoggio, una sorta di *approvazione*, per l'impostazione data alle Sorelle della Sacra Famiglia.

75 V Congregazione generale (1593-1594).

76 Valerio, Da donna a donne, (n. 5), p. 524

77 Introduzione di Cristina Frescura alla Memorie Secrete (n. 47), p. 21.

Attraverso questo percorso, tratteggiato solo nelle sue linee principali, è possibile comprendere la molteplicità delle *fonti* che hanno costruito l'identità ignaziana delle Sorelle della Sacra Famiglia ed anche la complessità e la ricchezza del percorso formativo della fondatrice per arrivare ad una elaborazione originale.

Le Sorelle della Sacra Famiglia sono tuttora esistenti, si dedicano alla formazione e all'educazione, al servizio delle comunità parrocchiali e animano esercizi e ritiri spirituali: si prestano ad ogni forma di apostolato "in qualsiasi parte del mondo dove si speri maggior servizio di Dio" come raccomandò la loro fondatrice, di cui è in corso il processo di beatificazione.

Oltre alla casa madre di Verona, le Sorelle della Sacra Famiglia sono presenti in altre città italiana, ma anche in vari stati del Brasile, nelle Filippine e partecipano ad un recente progetto missionario in Mozambico.

Sommario

Tra gli istituti femminili di ispirazione ignaziana, le Sorelle della Sacra Famiglia, fondate da Leopoldina Naudet nel 1816, possono vantare un particolare, anche se indiretto, legame con la Compagnia di Gesù. Esse, infatti, *discendono* dalle Dilette di Gesù, fondate a Vienna nel 1799: *prima superiora* fu eletta Leopoldina Naudet.

Le Dilette di Gesù costituivano il *ramo* femminile della Compagnia della fede di Gesù, fondata a Roma nel 1797 da Niccolò Paccanari. I Padri della fede, o *paccanaristi* come furono chiamati i membri della Compagnia della fede di Gesù dal nome del loro carismatico e discusso fondatore, rappresentarono uno dei tentativi di conservazione e *ricostituzione* della Compagnia di Gesù sorti nell'ultimo decennio del '700. Questo nuovo istituto, portatore di peculiari caratteristiche rispetto al disciolto ordine, non sopravvisse alle complesse vicende in cui fu coinvolto e che toccarono in particolare il fondatore Paccanari (processato e condannato dal S.Uffizio nel 1808), tuttavia, la sua eredità si trasmise "per linea femminile" attraverso le Dilette di Gesù.

Le Sorelle della Sacra Famiglia, che ricevettero l'approvazione dal pontefice Gregorio XVI nel 1833, infatti, ebbero origine dal gruppo delle Dilette che, dopo molte peregrinazioni,

sempre sotto la guida di Leopoldina Naudet, si insediarono a Verona.

Attraverso la ricostruzione e l'analisi della poco nota vicenda delle Dilette di Gesù è possibile comprendere e valutare in quali termini questa breve ma significativa esperienza influì sulla formazione di Leopoldina Naudet e sull'identità del nuovo istituto da lei fondato, tuttora esistente.

Resumen

De todos los Institutos femeninos de inspiración Ignaciana, el de las Hermanas de la Sagrada Familia, fundado por Leopoldina Naudet en 1816, puede presumir de una particular, aunque indirecta, vínculación con la Compañía de Jesús. De hecho, las Hermanas provienen del Instituto de las *Dilette di Gesù*, fundado en Viena en 1799, con Leopoldina Naudet nominada como *primera Madre Superiora*.

Las *Dilette*(Predilectas) representaban la rama femenina de la Compañía de la Fe de Jesús, fundada en Roma en 1797 por Niccoló Paccanari. Los Padres de la Fe, o *paccanaristi*, como fueron llamados los miembros de la Compañía de la Fe de Jesús a partir del nombre de su carismático y discutido fundador, representaron uno de los intentos de conservación y *reconstrucción* de la Compañía de Jesús llevados a cabo en el último decenio del '700. Este nuevo Instituto, portador de características peculiares en comparación con lo Orden ya disuelto, no supo sobrevivir a los complejos acontecimientos que lo envolvieron, y en los que en particular resultó involucrado el fundador Paccanari (procesado y condenado por el Sant'Oficio en 1808). Su herencia, sin embargo, se transmitió a través de la linea femenina de las *Dilette*.

De hecho, las Hermanas de la Sagrada Familia, que recibieron la aprobación del papa Gregorio XVI en 1833, tuvieron su origen en el grupo de las *Dilette* que, después de muchas peregrinaciones y siempre bajo la guía de Leopoldina Naudet, se instaló en Verona.

Por medio de la reconstrucción y el análisis de la poco conocida historia de las *Dilette* es posible comprender y valorar en qué medida esta breve pero significativa experiencia marcó la formación de Leopldina Naudet y la identidad del nuevo Instituto que ella fundó y que todavía existe.

Summary
Of all the female institutes inspired by Ignatius of Loyola, the Sorelle della Sacra Famiglia (Sisters of the Sacred Family), founded by Leopoldina Naudet in 1816, can claim a clear, although indirect link with the Society of Jesus. The Sister, in fact, trace their roots to the order of the *Dilette di Gesú* (Beloved by Jesus) that was founded in Vienna in 1799 with Leopoldina Naudet named as the *prima superiora* (first Mother Superior).

The *Dilette* represented the female branch of the *Compagnia della Fede di Gesú,* founded in Rome by Niccoló Paccanari in 1797. The Fathers of the Faith, or *paccanaristi* (as the Society's members were commonly called, referring to the name of their charismatic and controversial founder, represented an attempt to preserve and reconstitute the Society of Jesus during the last decade of 18th century. In comparison to its precursor (the Society of Jesus), this new institute had unique characteristics and did not overcome the complex set of events that surrounded its founder who was tried and condemned by the Holy Office in 1808. Nevertheless, the legacy of the new institute was preserved through the female line of the *Dilette.*

In fact, the Sisters of the Sacred Family, who received papal approval from Gregory XVI in 1833, originated from the group of *Dilette* who after many moves, but always led by Leopoldina Naudet, established themselves finally in Verona.

By reconstructing and analyzing this little known story of the Dilette, we can understand and appreciate how this short but significant experience influenced the development of Leopoldina Naudet and helped to form the identity of the newly founded institute that still exists today.

Fr. Sydney Fenn Smith S.J. and His Response to a *Rescued Nun* Story

An Episode in Nineteenth Century English Anti-Catholicism

Rene Kollar O.S.B.*

Anti-Catholicism had become a part of English national life in the nineteenth century, and all aspects, practices, and organizations associated with Roman Catholicism came under suspicion as being subversive to the country's political and spiritual health. Catholic Emancipation in 1829, the number of high profile converts from Anglicanism to Catholicism, the Restoration of the Hierarchy in England and Wales in 1850 which created 12 dioceses, and the increase in the numbers of Catholics, especially Irish immigrants, caused concern to many who feared a revival of that religion. At the time of the 1851 census the Roman Catholic population was estimated at 680,000, and approximately 800 priests ministered to these Catholics.[1] The majority were Irish immigrants. By 1901, number of Roman Catholics had risen to approximately 1,500,000 out of a population of 32,612,000.[2] In the last quarter of the century, moreover, "the number of churches and chapels in England and Wales had grown steadily from 1,000 to 1,500, and the priests from 2,000 to 3,000,"[3] and four additional

* Fr. Rene M. Kollar, O.S.B., Ph.D., is a Benedictine monk of Saint Vincent Archabbey, Latrobe, Pennsylvania, USA, and Professor of History and Dean of the School of Humanities and Fine Arts at Saint Vincent College in Latrobe. He received a Master of Divinity degree from Saint Vincent Seminary, where he taught Church History for nearly fifteen years, and earned the M.A. and Ph.D. in History from the University of Maryland, College Park. His scholarly interest deals with modern English ecclesiastical history. He was an Honorary Research Fellow, King's College, University of London, 1987-88, and Visiting Scholar, Heythrop College, University of London, 1996-97. He is a Fellow of the Royal Historical Society and a member of the editorial board of The American Benedictine Review. His current research project is anti-Catholicism in nineteenth century England.

1 Gerard Culkin, England, in: New Catholic Encyclopedia, Palatine, Illinois, 1967, p. 368.

2 Gareth Leyshon, Catholic Statistics. Priests and Population in England and Wales, 1841-2001, in: 2004. www.drgareth.info/CathStat (March 2011). Leyshon points out that "The Catholic Directory did not include statistics for the estimated number of Catholic laity until the start of the 20th century …", p. 3.

3 Denis Gwynn, Growth of the Catholic Community, in: The English Catholics 1850-1950, George A. Beck (ed.), London 1950, p. 422.

dioceses had been created since 1850. Sisterhoods also took root again in the country and began to increase and flourish. In 1840, there were less than twenty convents in England, but by 1880 "the Catholic Directory listed more than three hundred convents offering extra-parochial opportunities for worship and devotions and administering a well-developed system of Catholic educational and welfare services."[4] The anti-Catholic mentality in England saw conventual life for women as a threat. A stereotype, which could trace its origins to the publication of The Monk by Matthew Lewis in 1796 and was strengthened by attempts to legislate for parliamentary inspection in the 1850s and 1860, pictured convents as prisons where the nuns forfeited their freedom and could be subjected to inhuman punishments which might result in death. Escape, therefore, became the only option to preserve a nun's dignity and even her life. Thus began the tradition of the rescued nun myth. America first experienced this phenomenon, but soon these individuals who claimed that they had escaped from the so-called convent prisons appeared in England and took to the lecture circuit denouncing the alleged wickedness of convent life. One of these, Miss Ellen Golding, soon caught the attention of individuals who wanted to denounce English sisterhoods. It appeared that her firsthand experiences of cruelty and abuse in a French convent would ensure her fame, but Fr. Sydney Fenn Smith, a member of the English Province of the Society of Jesus, destroyed her credibility by exposing the lies and falsehoods in her story and by offering other evidence which contradicted her testimony.

Sydney Fenn Smith S.J., A Convert Defender of English Roman Catholicism

Sydney Fenn Smith was born at Margate on March 11, 1843, into a Low Church Anglican family. His father was a clergyman, but Smith had no desire to follow in his footsteps.[5] Smith was educated at home in the classical tradition, in-

4 Susan O'Brien, Religious Life for Women, in: From Without the Flaminian Gate. 150 Years of Roman Catholicism in England and Wales. Vincent Alan McClelland, Michael Hodgetts (eds.), London 1999, p. 112.

5 For biographical sketches of Fr. Sydney F. Smith S.J., see: Father Sydney Fenn Smith, in: Letters and Notices, 1922/37, p. 389-415; John Hungerford Pollen S.J., Reminiscences of Father Smith, in: The Tablet, 1922/140. No. 4289, p.101; The Late Fr. Sydney Smith, S.J., in:

cluding Hebrew, Greek and Latin, and never attended a university. He contemplated a career as an architect, but later lost interest in pursuing this profession. He was drawn to Roman Catholicism, and was received into the church at Farm Street, London, on July 3, 1864, by Fr. Albany James Christie S.J.[6] This change of religion disturbed his family, and his father became more alarmed when his son decided to join the Society of Jesus, an order which many English regarded with suspicion. Smith's Jesuit career began on March 24, 1866, when he entered the novitiate at Roehampton. He was ordained a priest in 1877, and it appeared that Fr. Smith would spend the remainder of his priestly career as a professor of Theology and Sacred Scripture. In 1891, however, he returned to Farm Street and joined the staff of the Jesuit publication, *The Month*, and remained active in its work until shortly before his death on July 5, 1922, at Manresa House, Roehampton. Smith's literary talents soon became apparent, and he saw his role as a defender of his adopted church. It was not only the number of publications, an estimated 400 articles and pamphlets, but his style and method which effectively exposed the bigotry, lies, and evil of English anti-Catholicism. One tribute after his death stated that "Whether the attack came from Anglicans or other Protestants or Free-thinkers, it was adequately met by a mind stored with the Church's tradition and fully alive to all the intellectual perversities which rejected it."[7] Another obituary captured the approach he successfully used to dispel anti-Catholic attacks.

He was the old-world courteous gentleman fencer who always used a rapier – never a bludgeon. And he used it with all the greater effect because, however sharp and skillful the thrust, he never made a jagged wound. In other words, personal animosity never appeared, no matter how great the provocation; he simply insinuated the truth as he knew it with all imagi-

The Way, 1922/140. No. 697, p. 97-100; Rev. S. F. Smith, S.J., in: The Tablet, 1922/140. No. 4287, p. 52.

6 Albany James Christie, * 18. XII. 1817 London, S.J. 15. VI. 1847 London (English Province), † 2. V. 1891 London, (Rufo Mendizábal, Catalogus Defunctorum in renata Iesu ab a. 1814 ad a. 1970, Romae, 1972, p. 135).

7 The Late Fr. Sydney Smith, S.J. (n. 5), p. 99.

nable kindness and consideration, and left it to do its own work.[8]

One can observe Fr. Smith's technique in several of his works dealing with historical controversaries and his defense of Catholic doctrine, and as a convert he personally experienced instances anti-Roman Catholicism prejudice.

Anti-Catholicism in Nineteenth Century England: Jesuits and Sisterhoods

As an Anglican he was probably aware of anti-Catholicism, and as a convert and most certainly as a Jesuit he became acquainted with bigotry and the suspicion of Roman Catholicism and his order. In the mind of some, the Jesuits wanted to undermine traditional English values and reintroduce popery into England. In 1867, Charles Newdigate Newdegate, M. P. for Warwickshire and an inveterate anti-Catholic campaigner who championed the cause for convent inspection, articulated the traditional fear of the Jesuit which many English believed. According to Walter L. Arnstein, "It was all too obvious to Newdegate that the 'great conspiracy against truth and human freedom' that the Society of Jesus represented had, in spite of the temporary abolition of the order between 1773 and 1814, remained fundamentally unchanged."[9] Newdegate warned that "Danger will come, if we are careless; if either from ignorance, or from a mistaken feeling of charity, or from cowardice, we indulge in false confidence." In his speeches and writings, moreover, Newdegate linked the Jesuits with sisterhoods in this apparent threat to the sacred Protestant values of Victorian England. Both were secretive and unpatriotic. Both, he believed, wanted to reestablish Catholicism in England.

John Wolffe, in *The Protestant Crusade in Great Britain 1829-1860*, states that "Attacks on the social consequences

8 Father Sydney Fenn Smith, (n. 5), p. 390.

9 Walter L. Arnstein, Protestant versus Catholic in Mid-Victorian England. Mr. Newdegate and the Nuns, Columbia 1982, p. 82. The quotation from Newdegate is from A Glimpse of the Great Secret Society, 2nd ed., London 1868. According to Arnstein, "The work is attributed to Newdegate by the National Union Catalogue though not in the British Library." p. 236. Literature on the alleged Jesuit threat to England, both primary and secondary sources, is enormous. Books quoted in this article contain sufficient bibliographies.

of Roman Catholicism were extensively developed during the two decades after 1829,"[10] the year Catholic Emancipation was passed. *Popery in Its Social Aspect*, published two years after the Restoration of the Hierarchy in England and Wales, was an example of this trend. Wolffe points out that the author, Richard P. Blakeney, argued that the Roman Catholic Church was committed to destroy the country's ideals through deception, trickery, dishonesty, and intolerance, and that "The most dangerous of all were the underground intrigues of the Jesuits against liberty and the Protestant Church and throne."[11] He also drew a connection between these clerics and convents: both were unnatural, un-English, and oppressive. Walter Lancelot Holland, one of the most prolific and spiteful anti-Catholic writers of the nineteenth century, wrote numerous tracts and books and lectured against the alleged evils of sisterhoods. In 1895, he published *Walled Up Nuns and Nuns Walled In* which dealt with alleged abuses in convents.[12] Complete with graphic illustrations and pictures depicting cruelty and torture, Holland also included chapters, which at first sight might be out of place in a book dealing with sisterhoods, entitled: *Jesuitical Casuistry Unmasked*; *The Modern Jesuit Admits and Condones Conventual Crime and Cruelty*; and *The Jesuits – Their Intrigues; Their Dangerous Character; Their Oath; Their Hypocrisy; Examples of their Diabolical Wickedness; Jesuits and Protestant Evidence of Immurement Contrasted; Defeat of the Jesuit Conspiracy.*[13] The connection between the conventual life for women and the Society of Jesus had been made, and the relationship was strengthened in the pages of Victorian fiction.

The Jesuit was an easy target for writers who specialized in a hatred of Roman Catholicism. In her study of nineteenth century fiction, Diana Peschier writes that the "Jesuits were seen as being very clever and slightly foreign with a mystery about them, an image of the order that has been consist-

10 John Wolffe, The Protestant Crusade in Great Britain 1829-1860, Oxford 1991, p. 120.

11 Wolffe, The Protestant Crusade (n. 10), p. 121. See Robert Paul Blakeney, Popery in Its Social Aspect, Edinburgh 1852.

12 Walter Lancelot Holland, Walled Up Nuns and Nuns Walled In, London 1895.

13 The first two chapters concerning the Jesuits deal with Fr. Herbert Thurston's critique of the charges that nuns were routinely immured. Thurston was an English Jesuit.

ently reproduced in literature."[14] Anti-Jesuit hatred filled the pages of several popular Victorian works of fiction. Catherine Sinclair's *Beatrice; or, the Unknown Relatives* (1852), for example, refers to the Jesuits as "The Thugs of Christendom."[15] According to Susan Griffin, "Sinclair means not that they are common or even criminal louts, but they belong to the European equivalent of an Asiatic death cult. Both the contemporary horror of Thuggee and the more traditional revulsion at popery turn out to be complementary aspects of a sort of imperial panic."[16] Such nefarious description could also be applied to females, so "familiar was the association between convents and 'Jesuitical' control over women."[17] Females spying for the Catholic Church also became known as *Jesuit.*[18] In addition to Sinclair's book, numerous other authors characterized cunning and deceiving women as *Female Jesuits,* for example, Charlotte Brontë's, *Villette* (1853), Jemima Luke's, *The Female Jesuit* (1851), and Charles Seager's, *The Female Jesuit Abroad* (1853).[19] Consequently, "In nineteenth-century anti-Catholic literature, female Jesuits and nuns join their male counterparts in masquerading as members of secular society in order to infiltrate English homes."[20] It became common, therefore, for anti-Catholic propagandists to attack women whose life appeared similar to members of the Society of Jesus, that is, Catholic nuns, and consequently the alleged Jesuit disregard for English freedom and liberty could easily be applied to sisterhoods.

14 Diana Peschier, Nineteenth-Century Anti-Catholic Discourses. The Case of Charlotte Brontë, New York 2005, p. 4.

15 Catherine Sinclair, Beatrice; or, the Unknown Relatives, London 1852.

16 Susan M. Griffin, Anti-Catholicism and Nineteenth-Century Fiction, Cambridge 2004, p. 135. Numerous nineteenth century works of literature characterized Jesuits in a negative light. Two of the most popular were: Andrew Steinmetz, The Jesuit in the Family, London 1847; Frances Trollope, Father Eustace. A Tale of the Jesuits, London 1847. In addition to novels, numerous cheap pamphlets were published by several anti-Catholic societies in England and Scotland.

17 Michael Wheeler, The Old Enemies. Catholic and Protestant in Nineteenth-Century English Culture, Cambridge 2006, p. 213.

18 Peschier, Nineteenth-Century (n. 14), p. 153.

19 Charlotte Brontë, Villette, London 1853; Jemima Luke, The Female Jesuit, London 1851; Charles Seager, The Female Jesuit Abroad, London 1853.

20 Peschier, Nineteenth Century (n. 14), p. 6.

Popular anti-Catholic literature liked to portray convent life in terms of imprisonment. "The subtheme of the convent story," according to Dennis G. Paz, "linked constitutional concerns with sex and death. Convents were gloomy, gravelike places of living death and tomblike silence; the very buildings, corpse-like, moldered away."[21] Diana Peschier expands upon these themes of loss of liberty and incarceration present in works of Victorian fiction. The unfortunate nuns were "usually portrayed as a young, beautiful, innocent girls imprisoned against their will. Whilst in the convent, these poor girls faced the tyranny of bitter abbesses, sexual corruption, physical and mental abuse, and even death at the hands of their superiors."[22] In America, an act of violence in 1834 demonstrated how far people might react to stories of an imprisoned nun: in that year, a crowd in Charlestown, Massachusetts, burned down the Ursuline convent because it was rumored that a woman was being held there against her will.[23] Escape or rescue from these religious prisons, therefore, became the only option to regain one's freedom and integrity.[24]

It was the publication of personal recollections of life in a sisterhood and the dramatic escape, and not books of fiction, which popularized the character of the *rescued nun.* The anti-Catholic environment of America helped to create this suspicion of convents. For example, "Rebecca Reed's *Six Months in a Convent, or, the Narrative of Rebecca Theresa Reed* appeared in 1835, and sold 10,000 copies in the first week and an estimated 200,000 within a month. A year later, Maria Monk issued her *Awful Disclosures of the Hotel Dieu*

21 Donald G. Paz, Popular Anti-Catholicism in Mid-Victorian England, Stanford 1992, p. 61.

22 Peschier, Nineteenth-Century (n. 14), p. 6. Examples of fictional works published in England which dealt with themes of convent imprisonment and the eventual escape of the harassed nun are: Helen Craik, The Nun and Her Daughter: or, Memoirs of the Courville Family. A Novel, London 1805; Sarah Wilkinson, Convent or Grey Penitents; or, the Apostate Nun. A Romance, London 1810; Henry Thornton Craven, The Little Nun. A Bit of Scandal, London 1850; Edward Massey, Love's Strife with the Convent. or, the Heiress of Strange Hall, London 1864; James Wimsett Baulding, Catalina, the Spanish Nun. and Other Poems, London 1870; Eustace Clare Grenville-Murray, Imprisoned in a Spanish Convent. An English Girl's Experience, 1886.

23 Nancy Lusignan Schultz, Fire & Roses, New York 2000.

24 For an insightful discussion of the belief in convent captivity: Jenny Franchot, Roads to Rome. The Antebellum Protestant Encounter with Catholicism, Berkeley 1994.

Nunnery, which sold 20,000 copies within a few weeks, and 300,000 copies by 1860, at home and abroad."[25] The enormous sales mirrored the popularity of anti-Catholicism since both books were refuted and shown to be works of fiction soon after their publication. In 1855, the American Josephine Bunkley published *Miss Bunkley's Book. The Testimony of an Escaped Novice*, and this added to the myth of convent imprisonment and escape. These books also achieved notoriety in England and supplied the enemies of sisterhoods with ammunition. English readers, however, could also delight in the story of their own *rescued nun*: *The Marvelous Escape of 'Sister Lucy', and Her Awful Disclosures Respecting New Hall Convent, Boreham, Essex* (1865).

The stories of Rebecca Reed, Maria Monk, and Sister Lucy appeared in print and caused much controversy. However, other *rescued nuns* also achieved fame as public lecturers, and anti-Catholic audiences in England welcomed them and reacted enthusiastically to their stories of imprisonment, flight, and rescue. Numerous organizations, such as the Reformation Society, the Protestant Association, the Protestant Alliance, the Scottish Reformation Society, the Church Protestant Defense Society, and numerous small local groups, published newspapers and tracts, sponsored public meetings, and enlisted speakers to deride and ridicule Roman Catholicism and its institutions. Nationality added to the mystique of the speaker. Some of the most famous were not English: Giacinto Achilli, Alessandro Gavazzi, and the Irishman William Murphy. An American *rescued nun* would certainly draw a crowd, and Edith O'Gorman, who would later distance herself from Ellen Golding, proved to be a success.[26] In 1862, O'Gorman entered the Sisters of Charity in New Jersey, and 6 years later she *escaped* or fled the convent, and in the same year wrote *Trials and Persecutions of Miss Edith O'Gorman*. She lectured throughout America on the evils of convent life,

25 Nancy Lusignan Schultz, introduction to Veil of Fear. Nineteenth-Century Convent Tales. Rebecca Reed and Maria Monk, West Lafayette, Indiana 1999, p. vii. This volume is a reprint of both anti-convent books with an introduction by Schultz. She acknowledges that she obtained the sales figures from Ray Allen Billington, The Protestant Crusade, 1880-1860. A Study of the Origins of American Nativism, New York 1938, p. 90, 108.

26 See Rene Kollar, An American Escaped Nun on Tour in England. Edith O'Gorman's Critique of Convent Life, in: Feminist Theology, January 2006/14, p. 205-220.

in particular, imprisonment and other cruel penances and punishments, and in 1881 she and her husband arrived in England and began a speaking career that lasted until the 1890s. Smith reacted to these attacks against Roman Catholicism and convent life and devoted much of his career attempting to debunk these lies about sisterhoods.

Fr. Smith utilized the tracts of the Catholic Truth Society in the defense of his adopted religion against anti-Catholic writers and speakers, and the first publication of this nature was an examination of the Spanish Inquisition, a term used to stereotype Roman Catholicism as a cruel and heartless religion.[27] Smith employed the same method here as he would later use in his vindication of convent life, namely, an objective approach based on facts and evidence and not driven by sensationalism or subjectivity. He admitted that cruelty did exist, but in the past, he argued, some legalized English practices, for example, torture and confinement in dungeons, were just as brutal. Smith also questioned the motives of writers who equated the actions of the Spanish Inquisition with contemporary Catholicism. "The tolerance of Protestants consists in this that they believe everyone must be left to his private judgment in a matter so obscure as the true religion," he pointed out, "But they persecute those whose private judgment recommends them to become Catholics."[28] The hatred direct against sisterhoods in particular irritated him. Edith O'Gorman's revelations of alleged cruelty in an American convent caught the attention of the public, but when an English woman testified to the horrific treatment she allegedly endured in a French convent it became imperative for Smith to disprove her allegations and save the integrity of sisterhoods.

In 1894, Fr. Smith published *Calumnies against Convents*, his first defense of Roman Catholic sisterhoods in England, and he addressed the *rescued nun* stories. In this Catholic Truth Society tract, Smith told his readers that the public had become accustomed to reading "a thrilling story of cruelty in a Catholic convent, happily brought to light through the successful or attempted escape of the victim."[29] And he

27 Sydney F. Smith, The Spanish Inquisition, London 1892.

28 Smith, Inquisition (n. 27), p. 24.

29 Sydney F. Smith, Calumnies against Convents, London 1894, p. 1.

pointed out a tactic of Protestant critics which he would successfully attack in his treatment of the individual *rescued nuns*: "most commonly the names and the dates are so far suppressed as to render inquiry hopeless..."[30] According to Smith, the person who made the accusations usually claimed that it was not prudent or safe to provide important facts such as names, dates, and places since there was an obligation to protect the identity of the informant who claimed to have intimate knowledge of the circumstances. In this tract, Smith sought to expose the false charges brought against three English convents, Colwich, Norwood, Carlisle Place Orphanage, and the allegations against a nun allegedly immured at a Cracow convent, which would become the subject of one of his later tracts. Fr. Smith ended this broad and sweeping defense of convent life by pointing out that the detractors, for example, the Protestant Alliance, an anti-Catholic organization founded in 1845, and likeminded societies, possessed sinister motives for their exposés, namely, to shock Protestant England into demanding the enactment of laws to regulate convent life through state inspection. One accusation which Fr. Smith found especially repulsive was the change of the imprisonment of recalcitrant or disobedient nuns in their convents, and he used the approach outlined in this pamphlet to question the veracity of these stories, such as the claims of Miss Ellen Golding. Thus began the short and turbulent relationship of Fr. Sydney Smith and Ellen Golding.

Ellen Golding, Her Attack on Sisterhoods, and Fr. Smith's Defense of Convent Life

In a Catholic Truth Society tract, *Ellen Golding, the Rescued Nun*, Fr. Smith successfully refuted accusations that this English woman had witnessed horrendous events at her foreign convent, suffered inhumane treatment at the hands of her religious superior and other nuns, and escaped from the convent to regain her freedom, and he also questioned the reasons which motivated Miss Golding to embark upon speaking tours throughout England to warn people about the wickedness of conventual life for women. Smith began by

30 Smith, Calumnies (n. 29), p.1.

pointing out that in the early 1890s reports of unspeakable practices associated with Roman Catholic sisterhoods had failed to attract the attention that they did in the past because the familiarity of many, both Catholics and non-Catholics, with the convents and the good works of the nuns had effectively dispelled the old stereotypes. Fr. Smith pointed out the consequences of this more tolerant atmosphere: "...Englishmen do not fail to notice that whenever ex-priests and ex-nuns are carried around the country to lecture against convents, there is always something uncanny and suspicious about them."[31] Still, the testimony of an English *rescued nun* attracted attention. The case of Miss Golding offered not only another opportunity for Smith to clear the record of slanderous charges against sisterhoods, but also a chance to reveal the disreputable and groundless arguments of bigoted people. "These calumniators have an extreme dislike for any attempt to test their cases," Smith told his readers, and he proposed to investigate the claims made by Golding. This had wider implications for other future accusations. "When one of these stories [of convent abuse] brings its scene sufficiently within our reach to render testing possible, let us apply the tests, and then estimate the distant and unverifiable cases by the result of our discoveries in this."[32]

Fr. Smith began his tract by outlining Ellen Golding's life and her experiences as a nun. The daughter of an Anglican clergyman, Golding was born in 1842, converted to Roman Catholicism, and entered the Congregation of *La Sainte Union des Sacre Coueures* (Holy Union of the Sacred Heart). Founded in Douai in France by Fr. Jean-Baptiste Debrabant in 1826, these nuns ministered to the spiritual and educational needs of children in the wake of the anti-Catholic policies resulting from the French Revolution and the Napoleonic wars. The nuns quickly set up schools for girls in northern France and Belgium, and later in the century they established schools in England and Ireland.[33] Ellen Golding entered this order when she was twenty-four years old, and she remained a member of this order of nuns for nearly a quarter

31 Sydney F. Smith, Ellen Golding. The Rescued Nun, London 1894, p. 1.

32 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 2.

33 Holy Union of the Sacred Heart, in: Catholic Encyclopedia, New York, 1922, p. 380.

of a century. During this time, she lived at eight convents in the vicinity of Douai. According to Fr. Smith's account, Golding had decided to leave the convent in August 1891, and since her vows were renewed annually, which had become the accepted practice for some sisterhoods in the anti-clerical and secular climate of France instead of solemn or life vows, she could have easily departed without much drama in September. Instead of taking this course of action, Miss Golding contacted a Protestant solicitor in London and asked him to send someone to escort her secretly out of the convent and the country, "alleging as a reason for so extraordinary a proceeding that she feared the nuns were proposing to send her to a mad-house."[34] With the arrival of the individual from London, the Mother Superior became aware of Golding's desire to leave the convent and unsuccessfully begged her to let her vows expire instead and then depart freely. A commotion began when the superior asked Golding to exchange her religious habit for secular dress. She refused, and some nuns forcefully took her cross and veil. Fr. Smith, who thought these nuns might have acted imprudently, believed that this gave Golding an opportunity to make a scene. "She began to scream, and the agent who had come to fetch her, hearing the sound, valiantly determined to do his duty. He broke through the enclosure, and 'waving his arm violently' at the nuns, carried off his spoil triumphantly."[35] This gentleman protector escorted the former nun back to England, and the press began to report her account of the horrors she allegedly experienced at the French convents.

Ellen Golding's words in the newspapers probably shocked many and also confirmed the opinion of others that convents were dens of iniquity. She claimed that the convent officials frequently disciplined sisters who disobeyed with the so-called *sore throat* punishment, which consisted of the victim's food being laced with *some concoction* which usually resulted in sickness and death. All the nuns in one convent, Golding reported, died by the age of forty due to consumption. She reported that she was threatened with confinement

34 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 3. The story of the alleged rescue appeared in The Times, London 31 August 1891.

35 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 3.

in the *mad house*, which Fr. Smith later identified as the convent infirmary, when she expressed a desire to leave the convent. Moreover, she claimed that the sisterhood owed her a substantial sum of money for her teaching duties and the income from funds which her family had given the convent. Fr. Smith quickly pointed out that these shocking allegations had no basis in fact, and he also told the readers of his Catholic Truth Society tract that certain people and organizations who hated Roman Catholicism had manipulated and coached Ellen Golding into creating a fantasy. Smith also recognized that this tale of convent abuse lacked important specifics such as dates, names, and locations, and in the style of a courtroom litigator he produced evidence which demonstrated that the account of the story of Miss Golding, the so-called *rescued nun*, was fiction.

Fr. Smith tackled the financial issue first, and addressed the contention that the convent owed Golding money. Smith revealed that the amount she requested, an estimated dividend of £500 earned from a fund set up by her family and the salary she earned as a teacher, had gone toward her upkeep. The sisterhood, he stated, while refusing to pay the money which she insisted upon as payment for teaching, had agreed to "*giving* [Smith's italics] her, *as a present*, the sum she had asked for; now, however, that she had made slanderous charges against the convent in which she had lived for twenty-five years, they must extract, before they could make her the present, a retraction of these slanders."[36] Fr. Smith quoted from a letter which Golding wrote to the Mother Superior seeking financial compensation and threatening to speak against the sisterhood unless hush money was paid: "... the affair *will turn out very badly for your Congregation* [Smith's italics], if this sum does not come and at once."[37] Moreover, she warned, "I shall not be able to hinder others from acting against you, and as for myself you will force me to employ the power of the law." Even Miss Golding's biological sister, living in England, confirmed that the Order had agreed to give back the money which the *rescued nun* claimed as a right, and Fr. Smith referred to a letter from this

36 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 6.
37 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 22.

relative which stated that the funds would be returned "on condition that she [Golding] retracted all the calumnies she had uttered."[38] Golding's insistence for reimbursement might appear to be a minor issue, but Smith wanted to draw attention to her questionable character and motive. More serious matters, however, were her accusations of physical violence and murder which she claimed to have witnessed as a nun, and this became her central message as she began a short-lived career as a *rescued nun* lecturer.

Ellen Golding in England and Fr. Smith's Critique of Her Allegations.

Shortly after her arrival back in England, the Protestant Association, an organization founded in 1835 to protect the Protestant character of the country against the perceived threats of Roman Catholic advances, enlisted Miss Golding to join the speaking circuit to lash out against the evils of convent life in the tradition of both the American ex-nun, Edith O'Gorman, and Mary Francis Cusack, the so-called *Nun of Kenmare*.[39] Golding hoped to profit financially, and the Protestant Association believed her testimony would damage Catholicism and discredit convent life in England. In a public lecture on July 21, 1893, at Bournemouth, Golding claimed that unexpected early deaths and the use of poison were commonplace in her former sisterhood: "I was told they [the nuns] rarely lived to 40, and many did not reach 30."[40] She even claimed that the Mother Superior had tried to murder her by directing the convent's cook to lace her food with poison. Again, she did not provide the essential facts necessary to validate these claims. Smith, however, used her testimony taken from a series of questions directed at Golding from a Catholic priest during her second lecture at Bournemouth which cast serious doubt on her claims, and he printed this exchange in his tract. A fellow Jesuit priest, Fr. Bartholomew Cooney S.J.,[41] asked her for the names of the convents where

38 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 24.

39 For the story of the Nun of Kenmare, see Mary Francis Cusack, Life inside the Church of Rome, Toronto 1890.

40 Smith, Ellen Golding (n. 31). p. 9.

41 Bartholomew Cooney, * 7. XI. 1848 Wisbech (Cambridge), S.J. 7. IX. 1875 London, † 7, V. 1909 St. Asaph, (Mendizábal, Catalogus [n. 6] p. 215).



Fr. Sidney Fenn Smith S.J.

the alleged poisoning took place. Golding hesitated, and Cooney pressed her. She eventually answered that the murders took place at all the fifteen convents where she had resided. The priest then asked for the names of the convents, and Golding could identified only ten. Golding would not retreat, and she claimed that the nuns "... *died from the effect of the drug administered to them in penance* [Smith's italics]" and stated that she was present when the poison was given

to the victims.[42] Fr. Smith took up the challenge begun by Fr. Cooney, and emphasized that Golding could not supply the names, dates, or her reason for believing that the nuns had been murdered. Moreover, the Mother Superior of the Order also offered additional information which helped Smith's cause. This nun supplied the names and dates of the convents where Golding stayed, and only one convent had recorded any deaths. At St. Omer, two nuns had died, and the Mother Superior sent Smith a medical certificate from the attending doctor and several statements from local officials which supported her testimony.

Fr. Smith triumphantly pointed out that Golding's story amounted to unsubstantiated fantasies which proved nothing, while the Mother Superior was able to supply concrete evidence which contradicted the charges of murder. Golding's supporters responded with a short pamphlet, *Reply of Miss Ellen Golding, the Rescued Nun, to Father Cooney's Documentary Disproof,* in response to the questions about the convent deaths,[43] and Smith quoted from this publication in his Catholic Truth Society tract to show that Golding had retracted or modified some of her original statements. According to *Reply to Miss Ellen Golding,* she had not actually seen the nuns die and she could not swear that all deaths were caused by *drug penance.* Golding now rephrased her testimony: "died *in my opinion* [Smith's italics] from the effects of the penance *which I have called* a drug or a slow poison, or *what appeared to me to be such*"; "*in my opinion,* the result of the drug penance; and "*my own opinion would be* that it was the result of the drug, though *in this case, it is only my opinion.*"[44] Fr. Smith also produced evidence that Golding never witnessed any of the deaths she referred to and that she did not mention the alleged poisonings when she first returned to England and lodged at her sister's home in Beverley. He offered an explanation for the origin of these fantastic and damaging charges, namely, that members of the Protestant Association sponsored her financially and

42 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 10.

43 Reply of Miss Ellen Golding, the Rescued Nun, to Father Cooney's Documentary Disproof. This pamphlet was distributed at the November 11, 1893, public lecture.

44 Reply of Miss Ellen Golding, quoted in Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 18-19.

coached her throughout her lecture circuit. "Miss Golding and her *entrepreneurs,*" Smith argued, "have fastened on, and misconstrued into an odious crime" the illnesses which the nuns contracted while working with the sick and the dying outside of the convent. The practice of secret convent burials was another of her claims.

The events surrounding these convent deaths, according to Golding, were hushed up to avoid outside scrutiny, and consequently the convents hid the details of the burials from public view. Allegations of the immurement of nuns in walls and dungeons and burials in secret plots nearby the convents had become a common theme in anti-convent literature from the eighteenth century, and it added to the stereotype of murder, deception, and wickedness which was equated with sisterhoods. Many of these clandestine internments purportedly took place in traditionally Catholic countries such as France, Spain, and Italy, thus further equating Roman Catholicism with evil. Golding and her advisors, however, did not understand the secular regime in France. Fr. Smith also wanted to discredit stories of secret convent burials in that country because they "might have moved the anti-Catholic Government of France, only too glad to damage the reputation of a Religious Congregation, to take instantaneous action."[45] French law, he told his readers, was more demanding and stringent in respect to deaths and burials than English regulations. Smith then outlined the legal formalities which included a declaration of death, a birth certificate, the place of residence and profession of the deceased, and a required visit by the medical officer "to come and carefully examine into the cause of death and give his certificate."[46] Only then could the burial take place, and failure to meet these requirements constituted a serious crime. Fr. Smith ended his analysis of Golding's accusations by taunting her. If she truly possessed information that her sisterhood had circumvented French law, "she had only to lay information to that effect before the French police authorities, and all that she could desire would at once have followed."[47] Miss Golding,

45 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 16.
46 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 16.
47 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 17.

however, did not respond to Smith's rebuttal of her claims of suspicious deaths and secret burials.

To discredit Golding's story further, Fr. Smith wanted to prove that her motives were not rational. Smith believed that she desperately needed money after her departure from the French convent, but he also pointed to another reason why Miss Golding so willingly fell under the influence of the Protestant Association. He argued that Golding, as in the case of Maria Monk who claimed that she had witnessed murders, infanticide, and illicit sex in a Montreal convent during the 1830s, suffered from mental problems.[48] "It ought to be clear by this time to any man of sense," he stated, "that this 'rescued nun' is merely a person suffering from hysteria, or perhaps from monomania."[49] Smith referred to her testimony that she had never actually seen the poisoning of the food to prove his case. He argued that this variety of paranoia usually occurred when an individual thought that they lived in a hostile and threatening atmosphere, such as the convent environment which Golding had described, "and they usually display a curious ingenuity in misconstruing the simplest actions of others into confirmation of their suspicions," such as her contention that nuns were poisoned.[50] Smith told his readers, however, that they should view Miss Golding's actions in a compassionate manner because of her fragile mental health, but he did attack those critics of Catholicism and convent life who took advantage of her: ...the graver responsibility lies at the door of those who have made use of her in so improper a manner."[51] Miss Golding's sister, moreover, corroborated Fr. Smith's contentions, and he drew attention to her interview which appeared in the *Bournemouth Observer* on October 28, 1891. The sister, F. C. de Meilhac, stated that Golding had been doped into making some misleading

48 Maria Monk escaped from the Canadian convent and chronicled her experiences, which were later proven to be fictitious. Nonetheless, her book was very successful on both side of the Atlantic. See Maria Monk, Awful Disclosures by Maria Monk, of the Hotel Dieu Nunnery of Montreal, Revised, with an Appendix, New York 1836. There is an extensive bibliography on Maria Monk, the events surrounding the publication of this book, and its influence on anti-Catholicism.

49 Smith, Ellen Golding (n. 31.), p. 23.

50 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 23.

51 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 23.

or false statements by members of the Protestant Alliance. According to de Meilhac, Golding told her that "she was quite happy in the convent" and had the freedom to leave the convent, and on one occasion even accompanied her to the dock "and was actually on board till the very moment of leaving."[52] Moreover, her sister reported, Golding told a local reporter that "she saw nothing approaching to immorality in any of the convents she had been in ..."

Golding's sister also believed that she had fallen into the Protestant Alliance's snare soon after she arrived in England. Madame de Meilhac revealed that a solicitor of the Protestant Alliance had approached her sister and offered to attempt to secure the funds her family had given to her former sisterhood. But why was Ellen Golding so susceptible to the overtures from this organization to become a traveling lecturer speaking against a sisterhood she had recently refused to condemn? Her sister supplied an explanation to the newspaper which Fr. Smith found logical and quoted in his tract. According to Madame de Meilhac,

> My own opinion is that her brain is over excited. She may imagine that there is some ground for the statements she makes, but I rather believe that she has been wrought upon by these people of the Protestant Alliance till she is willing to utter any words they put into her mouth.

Golding's sister ended her interview with the *Bournemouth Observer* by commenting that she had no intention of defending Roman Catholicism or sisterhoods, but "... to undo, as far as possible, whatever evil or injustice my sister has done." Smith believed that the "Protestant Alliance had obtained power over her questionable mental health by promising to get the money she demanded from the Congregation ..." of French nuns.[53] Golding was a frail individual open to manipulation. The Protestant Alliance, however, continued to

52 Bournemouth Observer, 28 October 1891, quoted in Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 24. Bournemouth, in the county of Dorset, is located on England's south coast. The Bournemouth Observer was a secular newspaper. Religious topics, especially stories embarrassing to Roman Catholicism, were frequently reported in the English press.

53 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 26.

defend Golding's revelations of convent wickedness and tried to undermine her sister's explanations. Edward Littleton, Honorary Secretary of the North Sussex Protestant Parliamentary Council, conducted an interview with de Meilhac and produced a document, printed in Golding's *Reply*, which quoted her: "I believe all my sister says about her experiences and convents, and shall be most proud of her if she proves helpful by her arduous labours in bringing about their inspection."[54] This retraction probably surprised and shocked Fr. Smith, and it also disturbed de Meilhac and her husband, who maintained that they had been deceived by Littleton during the interview. Their explanation and rebuttal appeared in the November 25 edition of the *Bournemouth Observer*. Golding's sister claimed she was tricked by Littleton into signing the retraction and that her previous statement about her sister which had appeared in the same newspaper was true. Referring to Littleton's tactics, she stated: "I have not ceased to regret this way of procedure, as I dislike deceit in any form or shape."[55] Miss Golding's brother-in-law was more straightforward in denouncing Littleton's methods. The husband claimed that Littleton took advantage of his wife's weakness, and expressed his own *indignation and contempt* at the deception involved.

This conspiracy to whitewash the testimony of Golding's sister and the apparent chicanery of Edward Littleton further strengthen Fr. Smith's belief in the disreputable methods of the Protestant Alliance. Littleton, he announced, did not challenge Madame de Meilhac's interpretation of events and her belief that she had been misled into signing a letter which repudiated her earlier statements. For Smith, this was but another example of an anti-Catholic and anti-convent hate campaign based on falsehood, manipulation, and financial gain to fabricate stories. "And yet for their own purposes, these people have encouraged her [Ellen Golding's] delusions, fed her with horrors, wrought her into a perfect fever of excitement, and rushed her up and down the country," he reminded his readers.[56]

54 Quoted in Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 27.
55 Bournemouth Observer, 25 November 1891, quoted in Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 28.
56 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 31.

Edward Littleton made one last attempt to rescue Ellen Golding from the attacks of Fr. Smith and others against her character, especially as she began to lecture in northern England and Scotland, a country where she could expect a warm welcome. In 1893, Littleton published *Convent Inspection. Are the Rescued Nun's Statements True?*, but it did nothing to reestablish her credibility. Golding wrote the preface which warned against the dangers of Roman Catholicism and Ritualism in the Anglican Church, a snare recognized by Protestants which could seduce women to convert to Catholicism, and she asked the public to attend her lectures, which required an admissions fee.[57] It appears that she was working hard to ensure attendance as doubts about her stories and confusion about her convent experiences gained strength. Littleton's remarks, however, failed to weaken Fr. Smith's earlier demands for concrete evidence to support Golding's allegations, that is, names, places, dates, and witnesses which would prove her accusations. Littleton merely repeated her usual allegations and stories of abuse, and offered no proof. In fact, he admitted that

> *direct* proof is manifestly in the nature of things impossible, chiefly owing to the fact that as is well-known, any superior, priest or nun, who was witness of them would not only be subjected to irresistible intimidation, but would be fully protected by the acknowledged Romish dogma that they are not bound to speak what would incriminate the church.[58]

Nonetheless, Littleton claimed that Ellen Golding's statements were credible, convent life was unnatural and abusive, and a system of state supervision was necessary. In the same year, 1893, Walter Lancelot Holland wrote a pamphlet imploring people to attend one of her three lectures in Edinburgh. Holland vouched for Golding's truthfulness and described convent life in general as a degrading system marked by practices of "impurities and barbarities," and he stated that convent inspection was the only remedy to cure

57 Edward Littleton, Convent Inspection. Are the Rescued Nun's Statements True?, London 1893, p. 5.
58 Littleton, Convent Inspection (n. 57), p. 12.

this evil.[59] Attendance would support Miss Golding in her crusade, and the admissions cost and donations would fund the cause of convent inspection.

By the time of her northern lecture tour started, however, it appears that Miss Ellen Golding failed to attract the attention and audiences her supporters had wanted, and she quietly retired from the list of anti-Catholic speakers. Fr. Smith's devastating critique of Golding's allegations of convent abuse and his part in forcing her to make contradictory statements and retractions about her convent experiences played an important part in her decision to cancel future speaking engagements. He was gentle, however, in his evaluation of Miss Golding. Smith maintained that the former nun and anti-convent lecturer felt badly that she had left the convent and even contemplated returning to fulfill her vows. Golding, it appears, realized that she had been used and deceived by Edward Littleton in his attempt to discredit convent life, and that some of his techniques were deceitful. Ellen Golding's change of heart contributed to her disappearance from the Protestant speaking circuit. Some might question the sincerity of her motives, Fr. Smith noted, "But plainer people will recognize in Miss Golding's case as well as in the prodigal's, the power of the voice of conscience, contrasting the solid happiness of a former life of sincerity and truth with the internal misery of a life of sinful falsehood. Poor woman!"[60]

In a sense, Ellen Golding did not make her mark as a *rescued nun* lecturer. In the estimation of G. Elliot Anstruther, "she enjoyed a brief sense of notoriety."[61] "Miss Golding's fabrications were easily refuted, and the British public declined to be shocked by her revelations." Fr. Sydney Smith's robust defense of convent life and his method of investigation which exposed Golding's real motives and falsehoods contributed to her downfall. Smith's techniques, which his obituary descri-

59 Walter Lancelot Holland, Miss Ellen Golding (A Rescued Nun), Edinburgh 1893, p. 2.

60 Smith, Ellen Golding (n. 31), p. 32.

61 George Elliot Anstruther, Catholic Answers to Protestant Charges, London 1910, p. 25. In 1898, James Britten wrote The Truth about Convents, London 1898, and his brief references to Ellen Golding only mentioned events that occurred around 1893. He also relied heavily on Fr. Smith's tract and added no new evidence to debunk Golding's claims.

bed as an objective search for truth, also exposed and ridiculed the stories of other *rescued nuns*. In 1869, the story of a Polish *imprisoned* nun and her *rescue* by a Cracow mob caught the attention of the English public, and his 1897 Catholic Truth Society tract, *The True Story of Barbara Ubryk*, clearly demonstrated that the Protestant Alliance and Walter Lancelot Holland had embellished and left out key elements of the story to discredit sisterhoods.[62] In 1910, Fr. Smith debunked the story of Margaret Mary Moult, the *escaped nun from East Bergholt*. Smith's approach had not changed since the Barbara Ubryk tract: he analyzed the facts of the case and found fabrications in Miss Moult's story; he produced evidence which contracted her testimony; he showed that she was not forced to remain in the convent as a prisoner; and he pointed out that she had become a lecturer in the service of the Protestant Alliance and its campaign for the state inspection of convents.[63]

The campaign against conventual life for women in England and the demands of anti-Catholic organizations for parliamentary supervision of convents declined and virtually faded away in the early years of the twentieth century. The bigoted language and tactics of these Protestant associations began to alienate many English, and several of these organizations eventually disbanded because of low membership. Itinerate anti-Catholic lecturers also failed to attract the crowds as they did in the last century, and the sectarian press, which critiqued Catholicism and sisterhoods, began to disappear from circulation. Moreover, the country grew less suspicious of Catholicism, and in particular convents, as allegations of corruption, wickedness, and deception were demonstrated to be groundless.

62 Sydney F. Smith, The True Story of Barbara Ubryk, London 1897. See Rene Kollar, Sr. Barbara Ubryk. The Imprisoned Nun of Cracow, in: Victorian Churches and Churchmen. Essays Presented to Vincent Alan McClelland, Sheridan Gilley (ed.), Woodbridge, Suffolk 2005. It later emerged that Sr. Barbara suffered from mental problems and was placed under confinement in the convent for her own safety and the protection of the other nuns, and she eventually died in an asylum in 1891. An investigation in Cracow also exonerated the superior of the convent of any wrongdoing.

63 Sydney F. Smith, The Escaped Nun from East Bergholt, London 1910. Miss Moult also wrote a book which described her convent experiences: Margaret Mary Moult, The Escaped Nun. The Story of Her Life, London 1912.

Conclusion

A convert to Catholicism and a Jesuit priest, Fr. Sydney F. Smith personally experienced anti-Catholicism, and the connection some bigots made between the purported dangers the Jesuits posed to the English way of life and the inhumane environment of convents also played a role in his strong defense of sisterhoods. The belief in convent cruelty and the testimony of a *rescued nun* appealed to the traditional English sense of liberty and justice, and opponents of Roman Catholicism used these individuals as traveling lecturers to attack sisterhoods and demand state inspection. The manner of Smith's response to Ellen Golding's tales of alleged horrors was indicative of his reaction to all attacks against his religion and convent life. Fr. Smith demanded proof of all allegations, especially, names, dates, and places. In the case of Miss Golding, Smith provided evidence which contradicted her claims and he demonstrated that this *rescued nun* was employed by the Protestant Alliance for the purpose of embarrassing Roman Catholicism and to further its own agenda. Fr. Sydney Smith's rational, dispassionate, and analytical response to the critics of English sisterhoods, as evidenced by the Ellen Golding case, did much to rescue convent life from its detractors and silence its enemies.

Summary

Anti-Catholicism was prevalent in nineteenth century England, especially as the numbers of Catholics increased and, in the minds of some, threatened the Protestant character of the nation. Books, pamphlets, newspapers, and speakers ridiculed Roman Catholicism and its practices, and sisterhoods, which had been the object of scorn and suspicion since the eighteenth century, were characterized as inhuman institutions where the nuns suffered physical punishments and loss of liberty. A convert to Roman Catholicism, Fr. Sydney Fenn Smith S.J. defended sisterhoods against this prejudice in his writings. The allegations of a so-called *rescued nun* immediately caught his attention. Edith Gorman claimed that she had been *rescued* from the horrors of a French convent, and soon began to travel throughout England denouncing sisterhoods. Smith responded and discredited her accusations. He demanded proof to substantiate Gorman's claims,

and through his efforts the stories of Edith Gorman were exposed as exaggerated falsehoods which eventually undermined her influence on English public opinion.

Resumen
El anticatolicismo era prevalente en la Inglaterra del siglo XIX, especialmente conforme aumentaba el número de católicos y algunos pensaban que amenazaban el carácter protestante de la nación. Libros, panfletos, periódicos y oradores ridiculizaban el catolicismo y sus prácticas, y las hermandades, que habían sido objeto de burla y sospecha desde el siglo XVIII, fueron caracterizadas como instituciones inhumanas donde las monjas sufrían castigos físicos y pérdida de libertad. El hermano Sydney Fenn Smith S.J., un converso al catolicismo, defendió a las hermandades contra estos prejuicios en sus escritos. Las alegaciones de una monja *rescatada* inmediatamente llamaron su atención. Edith Gorman afirmaba que había sido *rescatada* de los horrores de un convento francés, y pronto empezó a viajar por Inglaterra denunciando a las hermandades. Smith respondió y desacreditó sus acusaciones. Pidió pruebas que apoyaran las reclamaciones de Gorman, y gracias a sus esfuerzos las historias de Gorman fueron desveladas como falsedades exageradas que con el tiempo socavaron la influencia de Gorman sobre la opinión pública inglesa.

The contacts of Martino Martini S.J. with the Amsterdam printer Joan Blaeu

Paul Begheyn S.J.*

In the night of 22 to 23 February 1672 a raging fire devastated completely the office, which the famous printer Joan Blaeu had opened in 1667 in the building of the Latin School in the Gravenstraat at Amsterdam.[1] The damage was estimated by his colleague Daniel Elzevier at 60 to 70 thousand guilders, while the fire protection specialist Jan van der Heyden spoke of a dazzling amount of 382.000 guilders.[2] Blaeu had wanted to inaugurate this second branch of his business – the first was founded by his father Willem Jansz Blaeu in 1599 – with the printing of the Acta Sanctorum, a major project aimed at a critical edition of the lives of the saints, designed by the Dutch Jesuit Heribert Rosweyde[3] from Utrecht, and after his death continued by Jan Bolland[4] and other Jesuits, since then called the Bollandists. The first three volumes with the months January through March had been printed in Antwerp by Jacob van Meurs, who felt overcharged when he had to start the fourth volume with the lives of the saints, whose feast days were celebrated in the month of April. The leader of the Bollandists, Daniel van Papenbroeck[5], asked his friend

* Paul Begheyn S.J. studied philosophy at Nijmegen, theology at Amsterdam and Berkeley (California). He is founder and director of the Netherlands Institute of Jesuit Studies in Amsterdam, and archivist of the Dutch Jesuit Province. Since 2006 he is bibliographer of the Society of Jesus. He has written numerous articles and books on Jesuit history, spirituality and culture. Recent publications: A Guide to the History of the Jesuits in the Netherlands 1540-2000, 2 vols., Nijmegen 2002, 2006; Peter Canisius and his catechism. The history of a bestseller, Nijmegen 2005; Jesuit Books in the Low Countries 1540-1773, Leuven 2009.

1 Text of a paper presented during a symposium at the university of Leiden, 18-19 December 2006.

2 H[erman] de la Fontaine Verwey, Dr. Joan Blaeu, schepen, en zijn zonen, in: Uit de wereld van het boek. III. In en om de "Vergulde Sonnewyser", Amsterdam 1979, p. 175; about the fire, see De la Fontaine Verwey, De "Spaanse Blaeu", in: Uit de wereld (n. 2), p. 183-194.

3 Heribert Rosweyde, * 21. I. 1569 Utrecht, S.J. 21. V. 1588 Tournai, † 4. X. 1629 Antwerp (Willem Audenaert, Prosopographia Iesuitica Antiqua [PIBA], a biographical dictionary of the Jesuits in the Low Countries 1542-1773, vol. II, Leuven, Heverlee 2000, p. 267).

4 Jan Bolland, *, 14.VIII.1597 Julémont, S.J. 21.IX,1612 Mechlin, † 12.IX.1665 Antwerp (Audenaert [n. 3] II, p. 127).

5 Daniel van Papenbroeck, * 17.III.1628 Antwerp, S.J. 24.X.1646 Tournai, † 28.VI. 1714 Antwerp (Audenaert [n. 3], p. 188).

Joan Blaeu to take over the printing job. Blaeu was more than willing and took pride in it "that by this edition he would add a heavenly atlas to an earthly one, and thus would have to his credit the two greatest works, that ever existed or would be published."[6] With the "earthly atlas" he clearly referred to his superb world atlas in nine volumes, the most beautiful atlas of his time. The fire of 1672 ended the collaboration between the protestant printer Joan Blaeu and the Jesuits in the Low Countries.[7]

The connection of the Jesuits and the Amsterdam Blaeu family had started fifty years earlier, in 1622, when Willem Jansz Blaeu printed the *Zodiacus christianus* by the German Jesuit Jeremias Drexel[8], the most prolific ascetical author of the seventeenth century. Fifty five Jesuit editions would follow, all with a false impressum of editors in Cologne. Of these another 33 were written by Drexel and eleven by Roberto Bellarmino[9], next to five editions by Heribert Rosweyde of the *Imitation of Christ,* and five editions by Henri de Sommal S.J.[10] of writings of Saint Augustine. Finally Willem Blaeu printed a revised edition of the book on magnetism by the famous *homo universalis* Athanasius Kircher S.J.[11] All these books had been published clandestinely by Blaeu, and most probably without consent or knowledge of the Jesuits. It was Blaeu who made a good deal of money out of these Catholic publications, much to the chagrin of the protestant church council, and of someone like the Dutch scholar Gerardus Joannes Vossius who complained about it to Hugo de Groot: "Blaeu has nothing in mind but profit. He says that nothing attracts a better price than his geographical maps. He could have added the [Catholic] Mass books etc., which he

6 I[sabella] H. van Eeghen, De "Acta Sanctorum" en het drukken van katholieke boeken te Antwerpen en Amsterdam in de 17e eeuw, in: De Gulden Passer 28/1951, p. 49-58.

7 A[ntoon] van Lommel, Blaeu en de Jesuiten, in: De Navorscher 20/1870, p. 561-565.

8 Jeremias Drexel, * 15. VIII. 1581 Augsburg, S.J. 27. VII. 1598 Landsberg, † 19. IV. 1639 Munich (DHCJ II, p. 1146-1147).

9 Robert Bellarmino, * 4. X. 1542 Montepulciano, S.J. 20. IX. 1560 Rome, † 17. IX. 1621 Rome (DHCJ I, p.387-390).

10 Henri de Sommal, * 1533 Dinant, S.J. 7. V. 1551 Rome, † 30. III. 1619 Valenciennes (Audenaert [n. 3] II, p. 322).

11 Athanasius Kircher, * 2. V. 1601 Geisa, S.J. 2. X. 1618 Paderborn, † 27. XI. 1680 Rome (DHCJ III, p. 2196-2198).

printed."[12] Joan Blaeu followed in the footsteps of his father and before the middle of the seventeenth century he published twelve Jesuit books, on spirituality, poetry, history and theology, again all printed with the false impressum of Cologne.[13]

But this publishing pattern was changed completely with the arrival of the Italian Jesuit missionary Martino Martini S.J.[14] in Amsterdam at the end of 1653. Martini had left for China in 1640, became superior of the Jesuit residence in Hangzhou in 1648, and was appointed mission procurator two years later. In this capacity he left China in 1651 and sailed to Europe with a threefold task: seeking papal approval regarding the Jesuit accommodation to Chinese rites, recruiting new missionaries, and publishing books about China. After having been imprisoned on the way to Europe by the Dutch in Batavia,[15] he left from there on an English ship in the beginning of February 1653, and arrived in Amsterdam on November 7.[16] At his arrival an eyewitness wrote down: "He brings with him two volumes of the history of China from the Deluge until the present time, and he will publish the first volume, from the Deluge until Christ, in Antwerp. If he detects that this will be appreciated, he will add a second and even a third volume. What he calls the *Atlas of the Kingdom of China* will contain a representation and a description of China, which is different from that of Germany until now to be seen. I have not seen these books, because Father has left them on the ship."[17] Nine days later Martini went to see

12 Vossius to De Groot in Paris, Amsterdam, October 14, 1638, in: Gerardi Joannes Vossii et clarorum virorum ad eum epistolae, vol. I, Paulus Colomesius (ed.), London 1690, p. 327.

13 Paul Begheyn, Uitgaven van jezuïeten in de Noordelijke Nederlanden 1601-1650, in: De zeventiende eeuw, 13/1997, p. 293-308; Paul Begheyn, Jesuit book production in The Netherlands 1601-1650, in: Spirit, Style, Story. Essays honoring John W. Padberg, S.J., Thomas M. Lucas (ed.), Chicago 2002, p. 303-326.

14 Martino Martini, * 20. IX. 1614 Trento, S.J. 8. X. 1632 Rome, † 6. VI. 1661 Hangzhou (DHCJ III, p. 2528). For later publications, see: Paul Begheyn, Bibliography on the History of the Society of Jesus, in: AHSI 75/2006 - 79/2010.

15 About his stay in Batavia, see the letter of the King of Makassar to Martini Martini SJ in Batavia, 2 October 1652, in: Antwerp, Rijksarchief, Provincia Flandro-Belgica, inv.nr. 3406.

16 Henri Bernard, Les sources mongoles et chinoises de l'Atlas Martini (1655), originally published in 1947, reprinted in: Martino Martini S.J. (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert, Roman Malek, Arnold Zingerle (eds.), Nettetal 2000, p. 234.

17 Bernard, Les sources mongoles (n. 16), p. 235, refers to a document in Nijmegen, Archives of the Dutch Jesuit Province, which is now untraceable.

Joan Blaeu and started negotiations about the publication of his *Novus Atlas Sinensis,* which should be published within two years. Probably during these days Martini also made a deal with Blaeu about the printing of his German translation of the *History of the Tartarian War.* That book appeared in the same year 1654 with the impressum of Blaeu himself, followed by a reprint in 1655. From now on all Jesuit publications, printed by Blaeu, did not carry a false impressum anymore. Obviously Martini and Blaeu had come to an agreement for the future which was agreeable to the Jesuits and the printer as well.[18] This agreement included the edition of three books by the Spanish Jesuit Baltasar Gracián[19], that appeared in 1659, all in Spanish, and the first part of the *History of China* in Latin, also printed in 1659.

Another publication by Martino Martini appeared in the same year 1654 in Augsburg, under the German title *Zeitung auss der newen Welt oder Chinesischen Königreichen.* The subtitle indicates that the author recently had arrived from the same country in Holland, and had carried with him this information, excerpted from those letters, which had been sent the other day from the Netherlands to Ingolstadt.[20] This book was published in the same year in Rome, and one year later in Cologne.[21]

Martino Martini had to leave Amsterdam for Antwerp in order to get the printing process going of his works at the presses of Christopher Plantin. Jesuit General Goswin Nickel[22] in Rome followed Martini's activities in Antwerp closely and sent him four letters in January, February and July.[23]

18 Paul Begheyn, Uitgaven van jezuïeten in de Noordelijke Nederlanden 1651-1700, in: De zeventiende eeuw 14/1998, p. 135-158, esp. 139-140.

19 Baltasar Gracián, * 8. I. 1601 Belmonte, S.J. 30. V. 1619 Tarragona, † 6. XII. 1658 Tarazona (DHCJ II, p. 1796-1797).

20 "...ohnlangst auss selbigen Landen in Hollandt anlangendt, mit sich gebracht hat Gezogen auss den jenigen Brieffen, so jungsthin auss Niderlandt nacher Ingolstatt oberschick worden."

21 Sommervogel V, col. 649, nr. 8. Two copies in British Library, London.

22 Goswin Nickel, * 1. V. 1584 Koslar, S.J. 3. IV. 1604 Trier, † 21. VII. 1664 Rome (DHCJ II, p. 1631-1633).

23 General Goswin Nickel to Martino Martini in Antwerp, Rome, 17 and 24 January, 7 February, and 18 July 1654, in: ARSI, Fl.-Belg. 6, fol. 583r, 583v, 584v, 607r. None of these letters mentions the Chinese atlas.

Since the publishing house of Joan Blaeu was located in Amsterdam, and thus was part of the Dutch Jesuit mission under supervision of the Flemish Church authorities, Martini needed a twofold approval for the printing of the *Novus Atlas Sinensis.* On March 1, after the book had been revised by two Jesuits, the Flemish Jesuit Provincial Jan Baptist Engelgraeve[24] gave his *imprimatur,* and so did Antonius Sanderus (1586-1644), *censor librorum* and publisher of illustrated historical works himself, on March 25. In May 1654 the Jesuit curia in Rome sent a letter to Martino Martini, in which it expressed its desires that he soon would complete his negotiations about the printing of the *Atlas,* so that he would be free and ready to depart for Rome.[25] Thanks to the mediation of Prince Leopold Willem, archduke of Austria and governor of Belgium and Burgundy, a privilege for Joan Blaeu could be obtained in Vienna, 7 January 1655, which was registered at The Hague 20 March and 11 May 1655.

Since one of his tasks was the recruiting of new missionaries for China Martino Martini went to Louvain, where he found three young theology students from the Low Countries, who were willing to join him: François de Rougemont[26] from Maastricht, Philippe Couplet[27] from Mechlin, and Ignatius Hartoghvelt[28] from Amsterdam, son of the book printer Hendrik Barentsen, who never used the family name Hartoghvelt himself.[29] Their ordination to the priesthood was performed in Brussels on November 25 by Jacobus de la Torre, the Ap-

24 Jan Baptist Engelgraeve, * 22. V. 1601 Antwerp, S.J. 17. II. 1619 Mechlin, † 3. V. 1658 Antwerp (Audenaert [n. 3] II, p. 325).

25 Goswin Nickel to Martino Martini in Amsterdam, Rome, 16 May 1654, in: ARSI, Fl.-Belg. 6, fol. 599v.

26 François de Rougemont, * 2.IV.1624 Maastricht, S.J. 28. IX.1641 Mechlin, † 4.XI.1676 Tch'ang-chou (China) (Audenaert [n. 3] II, p.268).

27 Philippe Couplet, * 31. V. 1622 Mechlin, S.J. 11. X. 1640 Mechlin, † 16. V. 1693 Goa (on sea) (Audenaert [n. 3] I, p. 245).

28 Ignatius Hartoghvelt, * 16. V. 1628 Amsterdam, S.J. 30. X. 1644 Mechlin, † 15. IX. 1658 Siam (Audenaert [n. 3] II, p. 425).

29 B[ernard] J.M. de Bont, Het katholieke Amsterdamsche patriciaat der XVIIe en XVIIIe eeuw. 1. De Familie Hartochsvelt, in: De Katholiek 114/1898, p. 303-310; M[aurits] Sabbe, Vondel, Balthasar Moretus II. Leonardus Marius en Hendrik Barentsen, in: Verslagen en Mededeelingen Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal- en Letterkunde 1921, p. 605-624; Lienke Leuven, De boekhandel te Amsterdam door katholieken gedreven tijdens de Republiek, Epe 1951.

ostolic Vicar of the Dutch mission, on a much earlier date than had been planned originally. On December 2 Martini and the three neophytes left for Amsterdam from where they would sail to Portugal. Their Jesuit colleague Daniel van Papenbroeck honoured them with a Latin farewell poem.[30] In spite of the many connections the father of Ignatius Hartoghvelt had not been able to book a crossing for the three Jesuits. They could only sail to Lisbon in the beginning of March of the following year. They found accommodation in *De Zonnebloem* (Sunflower) on the Herengracht, a house which was the residence of the Jesuit superior and also served as a waiting room for missionaries destined for India or China. From there they assisted the Jesuits in Amsterdam in their pastoral activities. On Christmas day of 1654 they preached fourteen times in the city. Protestant rumour exaggerated this fact and made it into the news, that a ship was laying at anchor with thirty Jesuits of different nationalities who planned to attack the citizens and dissenters. On 6 March 1655 the three missionaries to-be left Amsterdam for Portugal on a Swedish ship with a Dutch captain.[31] Luckily enough they had not made it in time for an earlier ship, which with seven others of the Dutch fleet had perished between France and England. Little over a year later, on 30 March 1656, they finally left from Lisbon for China.[32]

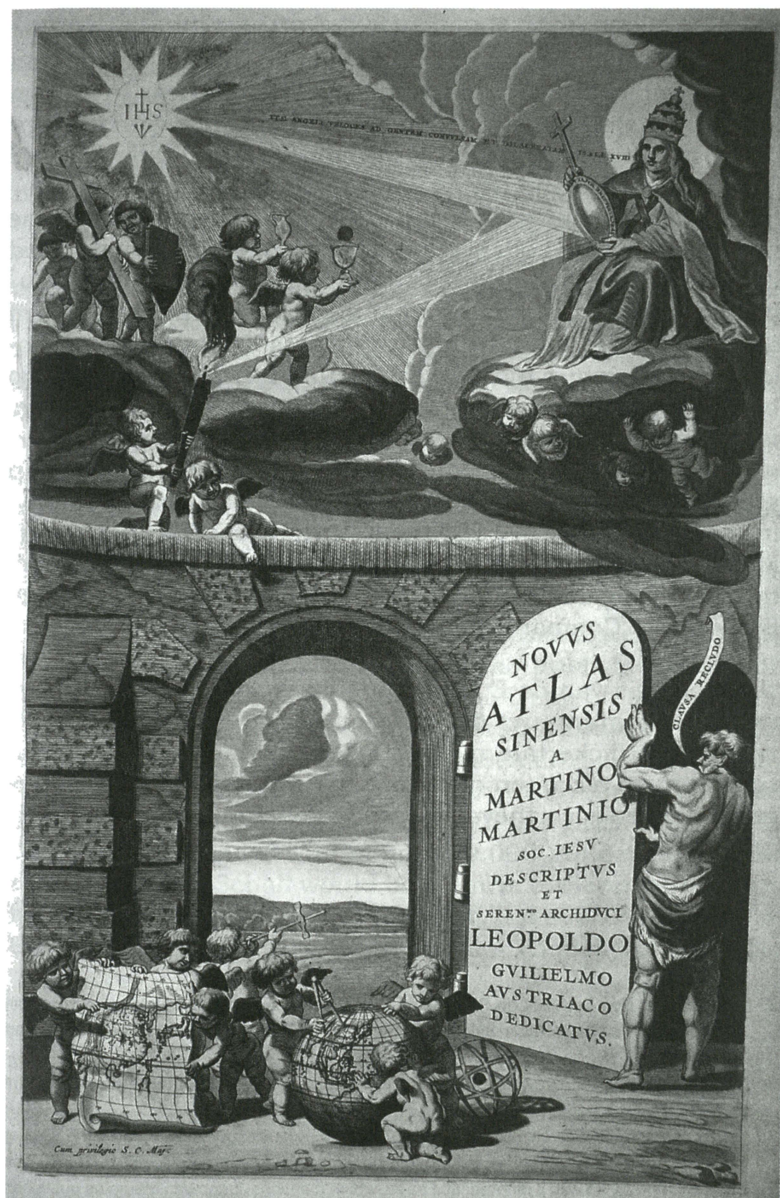
Negotiations between Martino Martini and Joan Blaeu

The six months between December 1653 and July 1654 had been decisive for the production and publication of Martini's *Atlas.* On one hand Martini was able to work out the practical and financial details with Joan Blaeu, on the other hand he started negotiations with the *Lords XVII*, the governing body of the Vereenigde Oostindische Compagnie (United Indian Company), who had paid his travel expenses. These

30 Noel Golvers, Daniel Papebrochius, S.J. and his Propempticon to three Flemish [sic] Jesuits leaving for the China mission (Louvain, 2 December 1654), in: Myricae. Essays on Neo-Latin literature in memory of Josef IJsewijn, Dirk Sacré, Gilbert. Tournon (eds.), Leuven 2000, p. 537-564.

31 Paul Demaerel, Couplet and the Dutch, in: Philippe Couplet, S.J. (1623-1693). The man who brought China to Europe, Jerome Heyndrickx (ed.), Nettetal 1990, p. 90-91.

32 On their activities in China: J[an] Barten, Hollandse kooplieden op bezoek bij concilievaders, in: Archief voor de Geschiedenis van de Katholieke Kerk in Nederland 12/1970, p. 75-120.


IHS
NOVVS
ATLAS
SINENSIS
A
MARTINO
MARTINIO
SOC. IESV
DESCRIPTVS
ET
SEREN.mo ARCHIDVCI
LEOPOLDO
GVILIELMO
AVSTRIACO
DEDICATVS.
CLAVSA RECLVDO
Cum privilegio S. C. Maj.

Lords XVII saw their chance to penetrate the Chinese market with the help of the Jesuits, and to get first hand information about that country through these missionaries. In return Martini wanted to gain financial and other advantages for the costly transport of Jesuit missionaries and their luggage between Europe and China on the Dutch fleet.[33]

Martino Martini left for the *Collegium Romanum* in Rome where he met the Polish Jesuit Michal Boym[34], who also had designed a detailed atlas of China and thus had done double work; his atlas was never published. Martini and Boym assisted the German Jesuit Athanasius Kircher in his Sinological research, which would result in a spectacular folio book *China monumentis qua sacris qua profanisnec non variis naturae & artis spectaculis, aliarumque rerum meorabilium argumentis illustrata,* printed in Amsterdam in 1667 by Jan van Waesberghe and Elizeus Weyerstraat.[35] During his stay in the Eternal City in 1655 the *New Atlas of China* of Martino Martini came from the presses of Joan Blaeu in Amsterdam. In the Dutch dedication to the commanders of the United East Indian Company Joan Blaeu wrote:

"Dit boeck is van de E. Martinius op uwe schepen en onder uwe bescherming uyt der Sinesen schriften (die hy ons als zijn moederlijcke tale menighmalen voorlas) in 't latijn beschreven, en alzoo ten dienste van 't gemeen en ook van diegene, die de Geleertheydt en goede konsten beminnen, overgebracht."[36]

33 Noël Golvers, Een detailblik op China in de zeventiende eeuw bij de 350ste verjaardag van Martino Martini's Novus Atlas Sinensis (Amsterdam, 1655), in: Verbiest Koerier 18 (maart 2006), p. 6-8.

34 Michal Boym, * 1612 Lvov, S.J. 16. VIII. 1631 Krakow, † 22. VIII. 1659 at the frontier of Guangxi (DHCJ I, p. 517).

35 A copy of this book was presented to pope Clemens IX in a beautiful binding by the Kircher Binder; see Marja Keyser, The gold-tooled bookbinding, Amsterdam 1997, p. 19-21. The book appeared also with a different title page, which mentions Jacob van Meurs as publisher.

36 "Aboard your ships and under your protection this book was written by the reverend Martini from the Chinese texts (which he often read to us as if it were his mother tongue) into Latin, and thus translated at the service of the public and also of those who love scholarship and good arts", quoted in: H[erman] J. Allard, Een groet uit China voor Vondel en de Amsterdamsche "vrunden" (1662), in: Jaarboekje Alberdingk Thijm 46/1897, p. 159-160.

The *Atlas* was immediately a great success, and appeared in a Dutch translation in the same year. Reprints and translations in Spanish, French and German would come from the presses of Joan Blaeu between 1658 and 1667. Martini had stipulated that on the maps of China the Jesuit settlements would be indicated by the IHS-sign, the Jesuit logo. On a much smaller map by the French engraver François de Louvement the IHS-logos are replaced by crosses. In the cartouche at the bottom of the map it was explicitly stated: *Paradigma XV provinciarum et CLV urbium capitalium Sinensis imperii cum templis quae cruce + signantur et domiciliis S.I.*, (Example of the fifteen provinces and 155 capital cities of the Chinese Empire with churches – indicated with crosses – and houses of the Society of Jesus).[37] Philippe Couplet included this map in his *Tabula chronologica Monarchiae Sinicae* of 1686[38], one of the most significant works published on China in 17th-century Europe.[39]

The Dutch and China

But not all Jesuits were in favour of the Dutch. In 1655, the same year that Martini's *Atlas* was published, a Dutch delegation was sent to the Emperor of China on the proposal of Johan Maatsuyker, governor-general of Batavia, in order to get free trade. But Johann Adam Schall von Bell[40], an influential German Jesuit at the court of Beijing, frustrated these plans completely and the Dutch delegates returned in 1657, empty-handed and almost 99.000 guilders the poorer.[41] This Adam Schall would be the first of eleven characters in one of the last plays by the most famous Dutch poet of the seventeenth century, Joost van den Vondel. Vondel wrote

37 A loose copy of this map printed on linen in Nijmegen, Archives of the Dutch Jesuit Province, Oude Sociëteit (OS), 1181.

38 This publication is an appendix to Confucius Sinarum philosophus, sive scientia Sinenesis latine exposita, Prospero Intorcetta, Christian Herdtrich, François de Rougemont, Philippe Couplet (eds.), Parisiis, Daniel Horthemels, 1687.

39 David E. Mungello, A study of the prefaces to Ph. Couplet's Tabula Chronologica Monarchiae Sinicae (1686), in: Philippe Couplet (n. 31), p. 183-199.

40 Johann Adam Schall von Bell, * 1. V. 1592 Cologne, S.J. 21. X. 1611 Rome, † 15. VIII. 1666 Beijing (DHCJ IV, p. 3514-3516).

41 J[ohan]. Stein, Pater Schall en het Hollandsch gezantschap aan den keizer van China (1655-1657), in: Studiën 103/1925, p. 467-476.

this piece *Zungchin of ondergang der Sineesche heerschappye* (Zungchin or the downfall of the Chinese supremacy) in 1667, a year after the death of Schall. The play was inspired by the Dutch translation of Martini's *De bello Tartarico.*[42] Mistakenly it has been suggested that Vondel and Schall, both born in Cologne, were kinsmen, and that he wrote his play in honour of his relative. But it is more likely that Vondel wanted to honour the Jesuits and their mission efforts in China and at the same time his home town Cologne and the man who was born there, Adam Schall. An incentive could have been the memoirs of Schall,[43] published in 1665.[44]

Since the departure of Martino Martini and the three young priests from Amsterdam, respectively in 1654 and 1655, contacts between the Jesuits and the Dutch Republic had continued in a friendly atmosphere. In 1662, a year after the death of Martino Martini in Hangzhou, Philippe Couplet had written from the Chinese town of Yanping to the Dutch commander Balthasar Bort, in which he asked for Mass wine for himself and François de Rougemont, who together with another Jesuit was a shepherd to sixty thousand Chinese Christians. He also bade the Dutch to forward greetings to Hendrik Barentsenz, father of the Jesuit Ignatius Hartoghvelt who had died in Thailand in 1658, Jesuit Augustijn van Teylingen[45], and the following Amsterdam citizens: the Fonteyn family, Croock, Clomp, Van Hoorn, Jan Noorman, Otto Dobbesen, former Jesuit Andreas van der Cruyce[46], Vondel

42 Historie van den Tartarschen oorloch, in dewelcke wert verhaelt, hoe de Tartaren in deze onse euw in 't Sineesche rijck sijn gevallen, ende het selve gelijck geheel hebben verovert, mitsgaders hare manieren in 't kort worden beschreven. [...] Ende nu uut het Latijn overgeset, in onse Nederduytsche tael. Door G.L.S., Tot Delf, by Iacob Iacobsz Pool [...], 1654. Copies in University Library at Leiden (556 G 30), and University Library at Utrecht (THO: RIJS 175-99).

43 Joannes Adamus Schall von Bell, Historica narratio de initio et progressu missionis Societatis Jesu apud Chinenses, ac praesertim in regia Pequinensi, Cosmerovius, Viennae, 1665.

44 Alfons Väth, Johann Adam Schall von Bell S.J., Missionar in China, Kaiserlicher Astronom und Ratgeber am Hofe von Peking, 1592-1666, Köln 1933, p. 348-350; Gregory Blue, Johann Adam Schall and the Jesuit mission in Vondel's Zungchin, in: Western learning and Christianity in China. The contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, S.J. (1592-1666), vol. 2, Roman Malek (ed.), Nettetal 1998, p. 951-982.

45 Augustijn van Teylingen, * Haarlem 13. VII. 1587, S.J. Tournai 22. V. 1606, † Amsterdam 4. VIII. 1669 (Audenaert [n. 3] II, p. 359).

46 Andreas van der Cruyce, * Amsterdam 1610, S.J. (unknown date), left 1640, † Amsterdam 29. IV. 1663 (Audenaert [n. 3] I, p. 256.

and *mynheer (mister) Blauw.*[47] Apart from Blaeu these men were all Catholic friends of the Jesuits in Amsterdam, who had met Couplet during his stay in that city seven years before.

In January 1669 Philippe Couplet wrote to Joan Blaeu, this time from Guangzhou,[48] and provided him with detailed information on Prospero Intorcetta S.J.[49]. This Italian Jesuit missionary was travelling to Europe where he wanted "a very curious" book to be printed, translated from Chinese into Latin.[50] He was accompanied by a Chinese printer, who was very experienced in writing, engraving and printing Chinese letters. A fragment from this letter:

"Wij, meermalen ondervraecht wesende van wie voorschreven boeck soude best connen gedruckt worden, hebben eenpaerlijck UE. vermaerde druckerije voorgehouden ende tot bevestiginge van ons goet duncken, was meer als genoegzaem den *atlas Sinicus* van Mijnheer Martini, goeder memorie. Den inhout van voors. boeck is sulcx, dat ick meijne aen gantsch Europa tot baete en vermaeck sal dienen. [...] Hierbij wort gevoecht de Chinoische chronologie van 't begin harer monarchie tot het jaer des Heeren 1666.[51]

Ende mits den voorschreven chinoijsen drucker sijn deel in desen druck sal hebben, de berders van hout vervolgens in UE handen verblijvende, sal het geheel werck altijt in uwe macht wesen sonder dat het iemant anders sal connen naerdrucken."[52]

47 Allard, Een groet uit China (n. 36), p. 151-180; John E. Wills, Some Dutch sources on the Jesuit China mission, 1662-1687, in: AHSI 54/1985, p. 267-294, where on p. 268 Blaeu's first name mistakenly is given as Willem, instead of Joan.

48 Couplet to Bort, Guangzhou, 6 November 1668. A transcription of the letter in Allard, Een groet uit China (n. 36), p. 173-174, and Barten, Hollandse kooplieden (n. 32), p. 119-120; see also Wills, Some Dutch sources (n. 47), p. 271-272; Demaerel, Couplet and the Dutch (n. 31), p. 103.

49 Prospero Intorcetta, * Piazza Armerina 28. VIII. 1625, S.J. Messina 31. XII. 1642, † Hangzhou 3. X. 1696 (DHCJ III, p. 2059-2060).

50 This journey of Intorcetta is also mentioned in a letter of Philippe Couplet, written in 1669 from Canton, to Hendrick van Alckemade and Clemens Verschoor, two Jesuits in Amsterdam; see Barten, Hollandse kooplieden (n. 32), p. 109.

51 Couplet refers to his own Tabula chronologica; see n. 39.

52 "We have been asked many times who would be the best printer for this book, and we have steadily recommended your printing office, and as confirmation of our discretion the atlas

In his accompanying letter to Balthasar Bort Philippe Couplet wrote in November 1668 from Malacca: "I do not doubt that Mr. Blaeuw will be very pleased to accept his [Intorcetta's] work, and carry it out very splendidly."[53] In similar words wrote François de Rougemont from Guangzhou on 5 November 1670 to Intorcetta. He urged him to have the book in any case published by Blaeu, who was very suitable for the job and who would be very willing to do it.[54] There was a long delay in the publication of this influential book, entitled *Confucius Sinarum philosophus,* probably because Intorcetta never came to Holland, but sailed directly to Rome. There he was to seek the promotion of a Chinese liturgy from the Holy See and permission from the General Superior of the Jesuit Order to admit Chinese candidates for the priesthood.[55] The *Confucius* in fact would not be printed by Joan Blaeu, but ultimately published in Paris in 1687. But soon after this publication Daniel van Papenbroeck had plans for an improved reprint in the Netherlands, but this was never effectuated.

of Mr. Martini of blessed memory was more than sufficient. The content of this book is such that according to me it will contribute to the benefit and pleasure of all of Europe. [...] The Chinese chronology from the beginning of the monarchy until the year of our Lord 1666 will be added. And because the Chinese printer will participate in this printing, and the wooden boards will remain in your hands, this whole work will always be in your possession, and no one else will be able to copy it."

53 Wills, Some Dutch sources (n. 47), 271.

54 H[enri] Bosmans, Lettres inédites de François de Rougemont, missionnaire belge [sic] de la Compagnie de Jésus en Chine au XVIIe siècle, in: Analectes pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique 39/1913, p. 43-50 ; Demaerel, Couplet and the Dutch (n. 31), p. 112.

55 Albert Chan, Towards a Chinese Church. The contribution of Philippe Couplet S.J. (1622-1693), in Philippe Couplet (n. 31), p. 66.

Summary

In spite of the fact that Joan Blaeu, member of a famous Amsterdam printer's family, was a Protestant, he was very much interested in publishing books written by Jesuits. His father Willem Jansz Blaeu had started in 1622 with reeditions of famous Jesuit books by authors like Jeremias Drexel and Roberto Bellarmino. Altogether fifty six Jesuit editions were printed in Amsterdam, all with a false impressum of editors in Cologne, most probably without consent or knowledge of the Jesuits. Blaeu made a good deal of money out of these Catholic publications, much to the chagrin of the Protestant church council. Joan Blaeu was in the middle of printing the *Acta Sanctorum* at the request of the Bollandists in Antwerp, when his printing press was burned down in 1667. Fourteen years before he was approached by the Italian Jesuit Martino Martini to print his *Atlas of China,* which was published in Amsterdam in 1655. Blaeu printed other Jesuit books as well. This was another example of collaboration between Catholic priests and a Protestant printer in the Dutch Republic.

Resumen

A pesar de que Joan Blaeu, miembro de una famosa familia de impresores en Amsterdam, era protestante, tenía gran interés en imprimir libros escritos por jesuitas. Su padre, Willem Jansz Blaeu, había comenzado en 1622 a imprimir ediciones de famosos libros escritos por autores jesuitas como Jeremías Drexel y Roberto Bellarmino. En total, cincuenta y seis obras jesuitas fueron impresas en Amsterdam, todas ellas con un falso imprimatur de editores de Colonia, probablemente sin consentimiento ni conocimiento de los jesuitas. Blaeu obtuvo pingües beneficios de estas publicaciones católicas con gran disgusto por parte del consejo de la Iglesia protestante. A petición de los Bolandistas de Antwerp, Joan Blaeu había llegado a imprimir la mitad del Acta Sanctorum cuando su prensa tipográfica fu destruida por un incendio en 1667. Catorce años antes, el jesuita italiano Martino Martini le había propuesto la impresión de su Atlas de China que se publicó en Amsterdam en 1655. Blaeu imprimió otros libros de jesuitas. Este es otro ejemplo de colaboración entre sacerdotes católicos y un impresor protestante en la República de Holanda.

Le fonti sui Martiri Gesuiti nell'ARSI

Roberta Grossi*

Il presente contributo trae spunto dalla Tesi di Dottorato in cui si è esaminato il dibattito intorno al concetto di martire tra cattolici e riformati nell'Europa del Cinquecento.[1] In particolare la ricerca ha messo a fuoco gli aspetti politici e quelli di evangelizzazione che la diffusione dei martirologi ha avuto in ambito gesuita. L'analisi ha evidenziato, inoltre, l'influenza sulla letteratura martiriale del dibattito tra Gesuiti e Francescani sulla cristianizzazione del Giappone alla fine del Cinquecento concludendosi con l'esame della controversia tra Gesuiti e Appellanti[2] e sul ruolo da essa svolto nella costruzione identitaria dell'Inghilterra agli inizi del Seicento.

Da un primo esame della documentazione sui Martiri dell'Ordine conservata nell'ARSI[3], è emersa l'esigenza di uno studio *trasversale* delle carte, al fine di rintracciare le fonti tra le diverse tipologie di documenti, che lungi dall'essere esaustivo si pone come tentativo di delineare un progetto futuro di ricerca che focalizzi i mutamenti cui va incontro la natura e il concetto del martirio nei vari paesi oggetto dell'apostolato della Compagnia; e delle influenze che questo processo registra nel confronto con l'elaborazione coeva, sugli stessi temi, in altri ambiti confessionali.

Le fonti di seguito elencate concernono l'*Antica Compagnia* (1540-1773). Si tratta di valutazioni preliminari che non

* Roberta Grossi, Dottorato di Ricerca in Storia dell'Europa, Università La Sapienza Roma, 2009, Diploma di archivista conseguito alla Scuola Vaticana di Paleografia, Diplomatica e Archivistica, 2009, è archivista presso la Società delle Missioni Africane, Roma.

1 Roberta Grossi, Morire per Dio. La polemica sui Martirologi nell'Europa del XVI secolo, Tesi di Dottorato in Storia dell'Europa, Tutor Prof. Paolo Simoncelli, XXI Ciclo, Facoltà di Scienze Politiche, La Sapienza Roma 2008-2009 (dattiloscritto).

2 La controversia tra Appellanti (membri del clero secolare) e Gesuiti, sul governo della Chiesa Cattolica inglese, ebbe luogo in Inghilterra tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento. Victor Houliston, Catholic Resistance in Elizabethan England. Robert Persons's Jesuit Polemic, 1580-1610, Aldershot, Burlington, Roma 1988, p. 117-134.

3 Per una bibliografia aggiornata sull'Archivio: Robert Danieluk, Documenti dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù sulla presenza e attività dei Gesuiti nelle Marche tra XVI e XVIII secolo. Possibilità di ricerca, in: Ordini e Congregazioni Religiose dal Concilio di Trento alla soppressione napoleonica. Atti del XLIV Convegno di Studi Maceratesi, Macerata 2010, p. 163-191, 163-171.

hanno la pretesa di elencare la documentazione completa e dettagliata presente all'ARSI a causa di una serie di difficoltà, non ultima la mancanza di inventari informatizzati che ne consentirebbero una interrogazione più completa.

Di sicuro interesse sarebbe l'analisi dell'*Archivio della Postulazione* depositato all'ARSI che custodisce i *processi informativi* inerenti le cause di beatificazione e canonizzazione dei membri della Compagnia. Oltre ai documenti sull'iter della causa, vi sono quelli coevi al martire, nonché lettere o relazioni connesse alla sua vicenda.

Identità e memoria dell'Ordine

La diffusione della fede cattolica soprattutto in terra straniera, tramite la predicazione, costituisce lo scopo dell'apostolato della Compagnia. «[...] Tutto ciò che l'attuale Romano Pontefice e gli altri suoi successori comanderanno come pertinente al progresso delle anime ed alla propagazione della fede, ed in qualsivoglia paese vorranno mandarci, noi, immediatamente, senza alcuna tergiversazione o scusa, saremo obbligati ad eseguirlo, per quanto dipenderà da noi; sia che ci invieranno presso i Turchi, sia ad altri infedeli, esistenti nelle regioni che chiamano Indie, sia presso gli eretici, scismatici o fedeli quali siano.»[4]

La memoria dei membri della Compagnia si articola a partire dalla redazione di Necrologi, biografie spirituali, vite edificanti, menologi di pie memorie; un filone di storia esemplare finalizzata a una lettura edificante nel refettorio della comunità e alla veicolazione di modelli di virtù, *exempla*, e perfezione spirituale per i giovani confratelli, oltre che a una visibilità dell'azione apostolica in Europa e nel mondo.[5]

L'indagine sulla letteratura agiografica va affiancata a quella sui documenti riguardanti il governo centrale presenti all'ARSI.

L'esame dei *Catalogi*, in particolare quelli triennali, compilati da ogni provincia e concernenti informazioni biografiche sugli appartenenti all'Ordine, su carattere, capacità intellet-

4 Formule dell'Istituto della Compagnia di Gesù, in: Costituzioni della Compagnia di Gesù. Annotate dalla Congregazione Generale 34ª, Roma 1997, p. 31-40, 34.

5 Stéphane Van Damme, Les martyrs jésuites et la culture imprimée à Lyon au XVII siècle, in: Revue des Sciences Humaines 269/2003, p 189-205, 192.

tuali e percorso formativo dei medesimi, costituisce il passaggio obbligato di ogni indagine sui membri della Compagnia e che diviene cogente qualora il suddetto andrà incontro al martirio.

Il 24 gennaio del 1685 il Generale Carlos De Noyelle[6] scriveva al Rettore del Collegio inglese inviando istruzioni per evitare che «memorie manoscritte» dei Padri inglesi più illustri, in modo particolare di quanti persero la vita in difesa della religione cattolica, andassero perdute. «Ho stimato [...] si eseguiscano i seguenti particolari. 1° dovrà ella radunare in un armadio tutti gli accennati Manoscritti; custodito con chiave. 2° di essi farà un doppio registro sia indice; da conservarsi uno nell'armadio suddetto l'altro da inviare a me. 3° finalmente siccome comando che in avvenire niuno senza espressa licenza o mia o dei miei Successori possa trarne nessun Manoscritto dal sopradetto armadio: così VR affigerà la memoria di questo mio ordine scritto in buona forma nell'armadio medesimo, à finché da niuno in verun tempo da ignorarlo.»[7] Nella lettera del 5 febbraio 1685 chiarisce ulteriormente il modo in cui devono conservarsi le carte evidenziando la necessità della numerazione delle medesime «acciocché possa apparire in ogni tempo se fedelmente o nò sieno stati conservati.»[8]

Le lettere al Generale, ovvero lo strumento di comunicazione più idoneo dei Provinciali con il Superiore, rappresentano una fonte primaria per accingersi allo studio degli orientamenti che la Compagnia esprimeva verso specifici contesti geopolitici nei quali maturavano esperienze missionarie che sfociavano nel martirio. Tale corrispondenza è molto vasta e classificata per Assistenze: *Italiae, Germaniae, Galliae, Hispaniae, Lusitaniae,* fino alla fine del Cinquecento, in seguito archiviata sotto le rispettive Provincie.

La corrispondenza dalle missioni consta di una copiosa documentazione, anche se non sempre omogenea, proveniente dall'India, Giappone, Cina, America, Prossimo Oriente, in parte pubblicata nelle edizioni dei *Monumenta Missionum.*

6 Carlos De Noyelle, * 27. VIII. 1615 Bruselas, S.J. 29. IX. 1630 Malinas, eletto XII generale 5. VII. 1682, † 12. XII. 1686 Roma (DHCJ II, p. 1642).

7 ARSI, Epp. NN. 14, f. 8-9.

8 ARSI, Epp. NN. 14, f. 13.

Era previsto, inoltre, l'invio a Roma delle *Litterae quadrimestres,* poi *annuae* che essendo più descrittive costituivano il primo passo verso una elaborazione storiografica più ampia. Si tratta del primo resoconto degli avvenimenti; vere e proprie relazioni, spesso redatte da testimoni oculari. Sono di grande interesse se confrontate con le copie a stampa coeve, di tipo propagandistico e ampia diffusione, che prima di essere pubblicate subivano un complesso lavoro editoriale di selezione atto a fornire un'immagine determinata degli avvenimenti.[9]

Nell'ambito della corrispondenza una fonte molto valida è costituita da relazioni, testimonianze e lettere che gli stessi martiri scrivevano dalla prigione, dunque, all'approssimarsi del sacrificio. Tale documentazione non si trova raccolta in modo uniforme; è necessario quindi scandagliare i vari Fondi e in modo particolare le lettere dalle provincie ma anche, ove possibile, il fascicolo sul martire approntato per la causa di beatificazione. È doveroso sottolineare, come si evince da un'esplorazione ancorché sommaria, che la corrispondenza dalle missioni e le relazioni sono la fonte più ricca per ampiezza cronologica, varietà dei temi trattati e consistenza dei fascicoli. Nella corrispondenza dal Giappone, *Index materiae praecipuae excerptae ex Jap. Sin.* la voce *Martyres* raccoglie un elenco di relazioni e componimenti inerenti i martiri del Giappone dal 1597 al 1640, tra cui una apologia di Alessandro Valignano[10] del 1597.

Il volume 8 di *Anglia* comprende i *Necrologi 1573-1651.* In esso sono presenti una serie di lettere di Robert Persons[11] sulla prigionia e la morte del martire Edmond Campion[12]; di quest'ultimo, ancora corrispondenza dal carcere e diversi resoconti sul suo arresto compilati in latino e italiano da gesuiti e altri sacerdoti.

9 Edmond Lamalle, L'Archivio di un grande Ordine religioso. L'Archivio Generale della Compagnia di Gesù, in: Archiva Ecclesiae, 24-25/1981-1982, p. 88-120.

10 Alessandro Valignano, * 7. II. 1539 Chieti, S.J. 29. V. 1566 Roma, † 20. I. 1606 Macao (DHCJ, IV, p. 3877).

11 Robert Persons, * 24. VI. 1546 Nether Stowey, S.J. 4. VI. 1575 Roma, † 15. IV. 1610 Roma (DHCJ, III, p. 3103).

12 Edmond Campion, * 25. I. 1540 Londra, S.J. 1573 Roma, † 1. XII. 1581 Londra (DHCJ, I, p. 617); Per una bibliografia aggiornata su Edmund Campion: The Reckoned Expense, Edmund Campion and the Early English Jesuits, Thomas McCoog (ed.), Roma 2007.

Nello stesso volume è conservata una lettera in copia del martire «P. Ogilbeo[13] ad un suo amico con la quale invia la Relazione della sua Prigionia. Signore et Amico mio. Pax Christi. Prego V. S. che si compiaccia di dar queste scritture nel p. Coll. della Compagnia di Gesù che potrà al P. Rettore d'esso acciocché havendole emendate ne mandi una copia al R. P. Generale Claudio Acquaviva e preghi per me. Le strettezze nelle quali mi trovo in questa prigione e il pericolo che ci è d'esser trovato scrivendo non permette ch'io possa ricopiare, ne correggere le cose già scritte ne distinguerle ne finalmente descrivere in gran parte le cose che mi sono occorse per tanto per loro carità mi scusino i Padri ed i Fratelli degli errori che si troveranno in questa mia scrittura; li correggano e preghino per il Fratello Giovanni Ogilbeo e per gli altri che con esso lui si trovano in prigione [...].»[14] Segue la lettera al generale Claudio Acquaviva[15] e la relazione sulla sua prigionia. «Pax Christi. Amantissimo e Sapientissimo Vecchio, e dopo Cristo e i Santi del Paradiso Amor dolcissimo del mio Cuore: i tormenti ch'io sopporto in questi Paesi e le torture che mi danno sono acerbe. Sarà ufficio della Carità della P. V. pregar per me, acciocché generosamente mi si possa dar la vita per Honore di Giesù. Il Signore Nostro Giesù Cristo conservi lungo tempo la persona di Lei beneficio di S. Chiesa come isperimentatissimo e Sapientissimo Capitano dei suoi soldati.»[16] La lettera prosegue con una dettagliata descrizione della sua condizione.

Il *Fondo Gesuitico*

Il *Fondo Gesuitico*[17] conserva in particolare documenti economico-giuridici inerenti l'Antica Compagnia e provenienti dalle Assistenze e Province dell'Ordine. Nondimeno una parte cospicua è costituita da materiale sulle missioni e sui martiri.

13 Ogilvie Juan, * 1579 Drum-na-Keith, S.J. 5. XI. 1599 Brno, † 10. III. 1615 Glasgow (DHCJ III, p. 2863).

14 ARSI Anglia 8, f. 169.

15 Claudio Acquaviva, * 14. IX. 1543 Atri, S.J. 22.VII. 1567 Roma, eletto V generale 19. II. 1581, † 31. I. 1615 Roma (DHCJ, II, p. 1614).

16 ARSI, Anglia 8, f. 170.

17 Edmond Lamalle, La Documentation d'Histoire Missionnaire dans le "Fondo Gesuitico" aux Archives Romaines de la Compagnie de Jésus, Roma, in: Euntes Docete 21/1968, p. 131-176.

Al *Titulus IV* il repertorio di *Epistolae Selectae* raccoglie una collezione miscellanea di lettere ordinate alfabeticamente per autore. Le *Epistolae Selectae in Anglia pertinent ad tempora quibus in Anglia persecutio invalescebat* comprendono relazioni sui martiri inglesi del 1560, 1581, 1588 e lettere del martire Campion del 1580-1581.

Il *Titulus VI*: Miscellanea, annovera opere teologiche, ascetiche, polemiche, biografiche e agiografiche; la sezione *Litterae apostolicae pro Indiis* (1587-1753) è di notevole interesse per l'ampiezza del periodo coperto dalla documentazione sui martiri. Nel volume 682: De Sanctis et Martyribus S. I. sono custodite le relazioni sui primi martiri della Compagnia; ma anche fonti del XVII-XVIII secolo circa i processi di beatificazione, i Martirologi e i *Catalogi de' Padri e fratelli della Compagnia di Gesù che in quella o santamente vissero o con lode morirono*, del 1597-1622. I Catalogi sono compilati in modo minuzioso, con l'indicazione dell'anno della morte e una breve descrizione della vicenda martiriale. Siamo in presenza non di note formali bensì di veri e propri strumenti concepiti alla stregua di elaborate testimonianze per i posteri. Sul protomartire Antonio Criminali[18] vi si legge «Nella India Orientale nella costa di Pescaria il P. Antonio Criminale sacerdote di gran zelo e vita santa: il quale doppo molte fatiche di coltivare et accrescere quella nova Chiesa per la Santa fede e per la carità verso i prossimi occiso da Gentili e Mori meritò essere il primo che della Compagnia di Gesù fosse onorato il Martirio. 1549.»[19]

Il volume 683: *De Sanctis ac Martyribus S. I. quaedam alia monumenta quorundam sanctitate excellentium* include la serie dei *Ragguagli* sui martiri inglesi e giapponesi della fine del 1500; atti per la causa di Juan de Brito[20], martire in India nel 1693 e documenti sulla causa di beatificazione dei 25 martiri del Giappone del 1632-1633. Sono presenti, inoltre, notizie sulla traslazione di reliquie.

18 Antonio Criminali, * 7. II. 1520 Sissa, S.J. 9. IV. 1542 Roma, † VI. 1549 Vedalai (DHCJ II, p. 1000).

19 ARSI, F.G. 682, II, B.

20 Juan de Brito, * 1. III. 1647 Lisbona, S.J. 17. XII. 1662 Lisbona, † 4. II. 1693 Oriyur (DHCJ I, p. 550).

Il Volume 684 accoglie i *Menologia quaedam Patrum et Fratrum S. I.,* a partire dal XVI secolo, tra cui i *Menologia Exterorum Collegiorum* e una serie di cataloghi sui martiri del XVII-XVIII.

Nel *Titulus VIII: De Missionibus Societatis Iesu apud ethnicos, infideles, heterodoxos et catholicos,* la sezione *Missiones intra infedeles* ospita una considerevole documentazione sulle missioni dei Gesuiti in Europa e nel mondo e sui martiri del XVI-XVII secolo; sono raccolte, inoltre, relazioni su vicende inerenti singoli membri della Compagnia, sulla missione del Tonchin, nel XVII-XVIII secolo e relazioni sui martiri del 1721. Notizie di martiri e miracoli in India, Cina, Etiopia e America Latina.

Il *Titulus X: Assistentia Hispaniae* concerne gli archivi della Procura particolare dell'Assistenza di Spagna. Nei fascicoli sulle missioni in oriente sono conservate le «copie autentiche» di un processo informativo del 1632 sui martiri del Giappone.[21]

Il volume 851: *Canonizaciones,* oltre a una nota causarum inerente le cause di beatificazione e canonizzazione pendenti presso la Congregazione dei Riti nel 1660, presenta fonti relative ai processi informativi sui martiri del Cile del 1665, del Paraguay, e relazioni su altri martiri della Compagnia.

Nel *Fondo Gesuitico,* infine, sono presenti le *Censurae Librorum 1626-1663,* interessanti per studiare l'orientamento della Compagnia sulla letteratura martiriale, nei diversi paesi e periodi storici. Tra le altre troviamo l'opinione sull'opera del Bartoli[22] «Ho rivisto la vita del P. Rodolfo Acquaviva[23] e Compagni uccisi in odio della fede descritta dal P. Daniello Bartoli, ne ho trovato cosa che ripugni alla stampa: anzi che per essere storia molto vaga e pia stimo che sia per arrecarsi gusto e consolazione a lettori.»[24]

21 ARSI, F.G. 837, f. 305-403.

22 Daniello Bartoli, * 12. II. 1608 Ferrara, S.J. 10. XII. 1623 Novellara, † 13. I. 1685 Roma (DHCJ I, p. 360).

23 Rodolfo Acquaviva, * 25. X. 1550 Atri, S.J. 2. IV. 1568 Roma, † 25. VI. 1583 Cuncolim (DHCJ I, p. 12).

24 ARSI, F.G. 663, f. 446; nota compilata il 30 agosto 1663 da Giuseppe Foti [sic] della Compagnia di Gesù.

Il *Fondo Vitae* e le *Opera Nostrorum*

Il *Fondo Vitae,* non annovera documenti emanati o ricevuti da una amministrazione nello svolgimento della sua attività, ma componimenti letterari riuniti in modo accidentale: notizie, necrologi, varia documentazione approntata per la redazione di profili biografici; e, inoltre, *Martirologi* composti in periodi diversi, in latino o italiano, manoscritti e rilegati in forma di opuscoli. L'Inventario a stampa è corredato di un elenco degli autori in ordine alfabetico.

Nella sezione *Vitae 6: Collectio vitarum* si trovano gli scritti di Giovanni Valtrino[25]. Si tratta di documenti estremamente interessanti sia per il periodo sia per il fatto che pur trattandosi di copie, nel caso delle lettere, spesso siamo in presenza di testi di cui manca l'originale.

Vitae 12: Catalogo di alcuni martiri e altri huomini più illustri in santità della Compagnia di Gesù, da leggersi ciascun giorno dopo il Martirologio in Refettorio. Cominciato a leggersi in Roma nella Casa Professa à 31 di luglio dell'anno 1619. Il Catalogo, redatto a più mani, si chiude con i martiri del 1629. L'ordine seguito è cronologico, con scansione mensile a partire dal primo gennaio e, accanto, l'indicazione dell'anno.

Vitae 16: Vitae d'alcuni della Compagnia di Gesù che si segnalarono nella divozione della Beata Vergine e di alcuni altri che per la fede di Cristo patirono il martirio cavate dai tomi degli uomini illustri che scrisse Eusebio Nieremberg[26]. Queste *biografie,* composte durante la metà del Seicento, non furono approntate per la pubblicazione ma per una circolazione interna; probabilmente da leggersi durante il refettorio. Si presentano come una sorta di sintesi tratta dalle *Litterae annuae* e altre fonti a disposizione. Rispetto ai martirologi ufficiali, l'esposizione delle vicende, oltre che molto stringata, ne differisce sostanzialmente. Per citare solo un esempio, ma emblematico, la narrazione sul Campion si dilunga molto sulle qualità e la preparazione teologica del gesuita, quasi a voler sottolineare l'importanza del percorso compiuto prima del martirio.

25 Giovanni Valtrino, * 13. VI. 1556 Roma, S.J. 18. X. 1574 Roma, † 31. VIII. 1601 Loreto (DHCJ IV, p. 3881).

26 Eusebio Nieremberg, * 9. IX. 1595 Madrid, S.J. 31. III. 1614 Salamanca, † 2. IV. 1658 Madrid (DHCJ III, p. 2819).

Il volume *Vitae 65-66: De Martyribus Soc. Iesu, narrationes ex probatis Auctoribus decerptae,* consiste in una collezione di testi ricchi di notizie di carattere biografico: nascita, studi e ingresso nella Compagnia; fino a comprendere il racconto del martirio. Rilegato e redatto in latino, spesso riporta l'indicazione della fonte da cui sono tratte le informazioni. L'ultimo documento presenta la data 1603.

Il *Martyrologium* nel volume *Vitae 180* raccoglie l'elenco dei martiri fino all'Ottocento.

Le *Opera Nostrorum* costituiscono una collezione di manoscritti dei membri della Compagnia. Il Volume 42 ospita un componimento sui martiri della fine del Cinquecento: *Breve Relation del martyrio de los sanctos Martyres de la Compania de Jesus,*[27] del P. Pietro Antonio Spinelli[28], corredato di un Carmen in latino dedicato al P. Claudio Acquaviva.

Il Volume 6 conserva gli scritti di Famiano Strada[29] sui martiri giapponesi.

La riforma urbaniana

Il processo di accentramento della politica ecclesiastica sulla santità ebbe sistemazione giuridica nei decreti di Urbano VIII adottati tra il 1625 e 1634 inerenti la riforma del culto dei santi e delle cause di canonizzazione.[30]

Con essi si realizza il duplice obiettivo di impedire abusi nella venerazione dei servi di Dio non ancora beatificati né canonizzati dalla Sede Apostolica e di disciplinare la trattazione delle cause. Il controllo sul culto di santi non ancora canonizzati era molto rigido. La Congregazione dei Riti intervenne in due casi nei confronti della venerazione dei martiri gesuiti del Giappone (1597), perché venerati alla conclusio-

27 ARSI, OPP. NN. 42, f. 188-205.

28 Pietro Antonio Spinelli, * 5. III. 1555 Napoli, S.J. 22. III. 1573 Nola, † 14. XII. 1615 Roma (DHCJ IV, p. 3623).

29 Famiano Strada, * 1572 Roma, S.J. 8. IX. 1591 Roma, † 6. IX. 1649 Roma (DHCJ IV, p. 3645).

30 Bullarum diplomatum et privilegiorum sanctorum romanorum pontificum, [...] cura et studio Collegii adlecti Romae virorum s. theologiae et ss. canonum peritorum, t. XIV, Urbanus VIII (ab an. MDCXXIII ad ann. MDCXXVIII), Auguste Taurinorum MDCCCLXVIII, p. 436-440; Miguel Gotor, La fabbrica dei santi. La riforma urbaniana e il modello tridentino, in: Roma città del papa, Storia d'Italia, Annali XVI, Luigi Fiorani Adriano Prosperi (eds.), Torino 2000, p. 679-727; Miguel Gotor, Chiesa e santità nell'Italia moderna, Roma, Bari 2004.

ne dei processi apostolici, nel 1625, ma non dell'iter della causa. Fu proibita l'esposizione dei loro nomi nel convento di S. Maria in Aracoeli e l'invocazione come santi durante le orazioni.[31]

Estremamente interessante è il manoscritto di seguito riportato in quanto permette di esaminare la strategia della Compagnia. Si tratta di un documento anonimo e senza data *Discorso intorno alli Martiri della Compagnia di Gesù*, conservato nel *Fondo Gesuitico*, in cui probabilmente si profila una posizione di difesa in relazione alle decisioni della Congregazione dei Riti, «Con occasione che si sono levate dalla Chiesa le immagini de i Martiri della Compagnia che stanno esposte intorno al cornicione di detta Chiesa, molte dicerie sono uscite fuori alle quali per gloria di Dio per la verità et per giusta difesa de gli stessi martiri è necessario rispondere [...]. Si obietta poi al fatto che i Padri della Compagnia non dovevano dare alla stampa il Catalogo di essi con l'historia del loro martirio come hanno fatto né far dipingere le loro immagini con la palma, con la corona, con i splendori senza licenza della Sede Apostolica [...]. I Padri della Compagnia per fare le cose con i debiti modi e cautela prima di esporre le immagini dei martiri per ornamento intorno alla Chiesa chiesero licenza a Papa Gregorio XV di potere con occasione della Canonizzazione di S. Ignazio esporre le dette immagini e dopo che furono esposte sua Santità venne in Chiesa e si fermò a rimirarle e se ne rallegrò. Tre mesi dopo la Compagnia ottenne di poterle mantenere esposte.»[32]

In seguito ai decreti di Urbano VIII le immagini furono rimosse. Il trattato ripercorre con particolare arguzia, senza tralasciare una nota polemica, la tradizione cristiana di devozione dei primi martiri prima del loro riconoscimento ufficiale da parte della Santa Sede.

Azione missionaria e costruzione della memoria

La Compagnia ha elaborato un repertorio memoriale ricco e complesso, in grado di giustificare e dare significato ad ogni momento della vicenda storica dei Gesuiti. La produzione delle fonti si snoda, dunque, in relazione al diverso effetto

31 Fabijan Veraja, La Beatificazione. Storia, problemi, prospettive, Roma 1983, p. 65-66, 69.
32 ARSI, F.G. 682, II. C.

che contesti culturali eterogenei determinavano sia rispetto allo sviluppo che alla ricezione dell'azione missionaria e della vicenda martiriale in particolare. Tale processo si affina progressivamente fino a raggiungere livelli di scansione molto elaborata, determinata meramente dal tipo di pubblico cui si rivolgeva. Tra la fine del Cinquecento e la metà del Settecento furono pubblicate a Lione sessantanove edizioni di opere consacrate all'Asia, oltre a un'ampia diffusione di materiale non a stampa, costituito da lettere, memorie e quaderni. Lione si afferma come grande centro di celebrazione dell'immagine del fondatore, delle figure eroiche e dei martiri dell'Ordine. Tale progetto si inscrive all'interno di una operazione più vasta legata al progresso e alla attività missionaria della Compagnia nella città che avrebbe costituito il fulcro per le missioni in Grecia e nelle Antille.[33]

Del tutto diverso è lo scenario che presenta l'Inghilterra di fine Cinquecento, allorché a fronte dei primi martiri della Compagnia faceva riscontro una esigua circolazione di opere inglesi. Le implicazioni politiche e il pericolo di accuse di tradimento alla regina costituirono la cornice entro cui collocare la ponderatezza della Compagnia. Lo stesso Generale dei Gesuiti Claudio Acquaviva si era mostrato esitante su tale letteratura. In seguito all'arresto di Campion, esortava Robert Persons alla cautela nell'esercitare il suo ministero in Inghilterra, poiché, quantunque i gesuiti fossero preparati alle sofferenze, una fiducia eccessiva poteva rivelarsi imprudente. Per la redazione della biografia sul martire consigliava di includere oltre ai dettagli sull'esecuzione, essenziali per la ricostruzione del martirio, soprattutto il ministero edificante compiuto prima dell'arresto.[34]

Sebbene il martirio fosse considerato un atto altamente meritorio, il compito principale era quello della missione per riconvertire e riconciliare gli scismatici. In quella particolare circostanza politica, l'elaborazione di tali componimenti poteva comportare non pochi svantaggi, quali ad esempio una intensificazione delle persecuzioni nei confronti dei cattolici stessi. Per contro, si assiste ad una intensa proliferazione

33 Van Damme, Les martyrs jésuites, (n. 5), p. 189-199.

34 Lettera di Claudio Acquaviva a Robert Persons, Roma 17 febbraio 1582, in: Thomas McCoog, Robert Parsons and Claudio Acquaviva. Correspondence, in: AHSI 68/1999, p. 112-114.

di martirologi sui cattolici inglesi nel resto del continente, stampati in diverse lingue. Questi trattati non costituivano solamente un elemento di informazione, essi fungevano da mezzo di propaganda intesa a stimolare una reazione nei cattolici europei che potesse tradursi concretamente in sostegni finanziari o in alleanze politiche. Molto spesso tale produzione letteraria si svolgeva nelle città in cui erano influenti i collegi dei gesuiti. La letteratura sui martiri inglesi del Cinquecento riflette fedelmente le tensioni politiche in atto. I martirologi e i componimenti sulle vicende martiriali si arricchiscono di un apparato storico-politico atto a respingere le accuse di tradimento dei Gesuiti nei confronti della regina, per ricondurre il martirio alla sua natura religiosa, attraverso la ricostruzione meticolosa dei processi subiti, ponendone in evidenza i metodi parziali. Tale criterio esprime la necessità di accertare la lealtà politica delle vittime nei confronti della corona. Nell'ambito della controversia con i protestanti, la figura del martire assolve, inoltre, al ruolo di generatore simbolico, per cui il suo processo di costruzione diviene inscindibile da quello di elaborazione identitaria della comunità cattolica recusante. Il dibattito sui martiri avrebbe acquisito maggiore visibilità in Inghilterra all'inizio del Seicento, nell'ambito della controversia tra Gesuiti e Appellanti. A quel periodo risalgono le accuse di complotto nei confronti dei membri della Compagnia, cui si aggiunsero elementi tipici della controversia sui falsi martiri. Gli Appellanti, definendo teologicamente il concetto di martire e la *causa* necessaria, escludevano i Gesuiti dalla lista dei testimoni di fede, accusati, essi stessi, di complicità nelle persecuzioni.[35]

Alla fine del Cinquecento, la disputa sulla cristianizzazione in Giappone[36] che coinvolse Gesuiti e Francescani, sfociò talvolta in competizione aperta fra i due ordini religiosi e ebbe come caratteristica precipua quella di incanalarsi in un esclusivismo estremo e pregiudiziale che sconvolse l'essenza stessa del cristianesimo, soprattutto nella sua virtù fonda-

35 Thomas McCoog, Construing martyrdom in the English Catholic community, 1582-1602, in: Catholics and the "Protestant Nation", religious, politics and identity in early modern England, Ethan Shagan (ed.), Manchester 2005, p. 96-120; sui cattolici recusanti inglesi: Recusancy and conformity in early modern England. Manuscript and printed sources in translation, Ginevra Crosignani, Thomas McCoog, Michael Questier (eds.), Roma 2010.

36 Juan Ruiz De Medina, El Martirologio del Japón 1558-1873, Roma 1999, p. 43-108.

mentale: la carità. La letteratura martiriale avrebbe acquisito uno spessore culturale atto a giustificare in modo documentato il contesto che era sfociato nel martirio.

A differenza dei due casi esaminati, dove la dimensione politica spesso affiora nei componimenti producendo testi sofisticati adatti ad accogliere contenuti più complessi, l'opera di seguito esaminata per la Francia rivela una struttura meno elaborata, e articolata in modo esclusivo sulla vicenda dei due martiri gesuiti: Jacques Salès[37] e Guillaume Saultemouche[38].

Nel 1627, Odo de Gissey[39], membro della Compagnia di Gesù, pubblica un'opera[40] sui due confratelli esecutati dagli ugonotti il 7 febbraio del 1593 ad Aubenas, in seguito ad una disputa sull'Eucarestia.[41] La breve prefazione al testo sviluppa il tema della carità e del martirio a partire da S. Tommaso d'Aquino per cui *Martyrium inter actus virtuosos demonstrat perfectionem charitatis*. Nella concezione teologica di San Tommaso d'Aquino, il martirio è un atto di virtù che consiste nel rimanere fermi nella verità e nella giustizia contro gli assalti della persecuzione; e un atto di carità che gli dona valore meritorio. «L'atto principale della fortezza è il sopportare, al quale si riconduce il martirio, che non riguarda invece l'atto secondario di questa virtù, che è l'aggredire. E poiché la pazienza aiuta la fortezza nell'atto principale, che è il sopportare, di riflesso nei martiri si elogia anche la pazienza.»[42]

37 Jacques Salès, * 21. III. 1556 Lezoux, S.J. 1. XI. 1573 Verdun, † 7. II. 1593 Aubenas (DHCJ IV, p. 3472).

38 Guillaume Saultemouche, * 1557 Saint Germain l'Herm, S.J. 1579 Verdun, † 7. II. 1593 Aubenas (DHCJ IV, p. 3508).

39 Odo de Gissey, * 1567 Autun, S.J. 4. VI. 1589 Lyon, † 9. III. 1643 Toulouse (DHCJ III, p. 1467).

40 Odo De Gissey, Recueil de la vie et Martyre du P. Jacques Salez et de Guillaume son compagnon religieux de la Compagnie de Jésus, Toulouse 1642; Quest'opera fu ristampata ad Avignone nel 1869 sulla base dell'edizione del 1642. La ristampa del 1869, curata dal gesuita Victor Drevon S.J., è arricchita con documenti attinenti la causa di beatificazione. Tale processo iniziò cinque volte tra la fine del Cinquecento e metà Seicento quindi si arrestò senza esiti, per riprendere poi nell'Ottocento. Furono beatificati nel 1826. Il lavoro di Jules Blancs, Les Martyrs d'Aubenas, Valence 1906, si presenta accresciuto dalle fonti sulla causa e dalla corrispondenza di Jacques Salès con il Generale Acquaviva.

41 Henri Fouqueray, Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression, t. II, La Ligue et le Bannissement, Paris 1913, p. 331-333.

42 S. Tommaso D'Aquino, La Somma Teologica, traduzione a cura della Redazione delle Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, q. 124, a. 2, ad 3, p. 330.

Non si comprende la perfezione del martirio se si considera solo la virtù della forza nell'accettazione della morte. Infatti, «All'atto del martirio la carità inclina come primo e principale movente, cioè come virtù imperante, la fortezza invece come movente proprio, cioè come virtù eseguente [...]. È però la carità che lo rende meritorio, come accade per qualsiasi atto virtuoso. Per cui senza la carità non ha valore.»[43]

Nell'Inghilterra elisabettiana il momento della morte diventa dirimente perché è allora che i missionari possono affermare la loro identità di fronte alle accuse di tradimento. Laddove la mancanza dell'elemento miracoloso poneva in evidenza la natura missionaria delle loro intenzioni e la causa per cui essi morivano. Il clero, di cui erano parte, conferiva, con la propria autorità intellettuale, integrità alle loro argomentazioni e alle loro difese rispetto alle accuse di tradimento e complotto. L'atteggiamento composto di fronte alla morte e alle violenze, l'affermazione di lealtà alla regina, si manifestano, allora, come i segni del vero martirio in quanto esprimono, più che in ogni altra testimonianza, l'aspetto di innocenza intrinseco nella figura del missionario torturato dagli eretici.[44]

Sarebbe opportuno seguire tali vicende esaminando la documentazione riguardante il periodo successivo a quello sopra trattato quando nella letteratura missionaria l'idea del martirio per la fede viene sostituita da un diverso ideale missionario fondato sul lavoro lento, didattico, di insegnamento mirato all'affermazione della superiorità del proprio sapere.[45]

Alla cura di queste memorie si accinsero, fin dall'inizio, non solo i protagonisti e i testimoni diretti delle vicende narrate, ma anche la storiografia e la letteratura. L'opera di Daniello Bartoli, storico ufficiale della Compagnia sarà l'esito più sofisticato della necessità di offrire al lettore e agli avversari dell'Ordine una testimonianza dell'azione svolta dai martiri nelle terre di missione.

43 S. Tommaso, La Somma Teologica (n. 42), q. 124, a. 2, ad 2, p. 330.

44 Anne Dillon, The construction of Martyrdom in the English Catholic Community, 1535-1603, Aldershot 2002, p. 95.

45 Adriano Prosperi, Il missionario, in: L'Uomo Barocco, Rosario Villari (ed.), Roma, Bari 1991, p. 186.

«... L'Inghilterra che fin dal suo primo nascere in Cristo cominciò ad essere madre sì feconda di Martiri, che li conta a migliaia, in questi ultimi tempi, dalla sovversione d'Arrigo VIII per parecchi anni appresso, ha, in testimonianza dell'antica sua Fede sparso si può dire, essa sola più sangue de' suoi valorosi figliuoli, che qualunque altro sudori.»[46]

L'osservazione di Bartoli può essere estesa a tutte le terre allora conosciute e obiettivo di missioni, dove i martiri si contavano a migliaia. Di questa moltitudine di testimoni della fede venne celebrata per secoli la memoria, ma la loro santità fu riconosciuta solo a ridosso dell'Otto-Novecento.

Limitandoci ad alcuni casi, Edmond Campion morto nel 1581, fu canonizzato nel 1970; i martiri del Giappone del 1597 furono dichiarati santi nel 1862. I 39 martiri del Brasile del 1570 furono beatificati nel 1854. La causa di beatificazione del protomartire Antonio Criminali morto in India nel 1549 e aperta a Parma nel 1901, non è ancora conclusa.[47]

Sommario

L'articolo espone i risultati di una prima ricognizione sul materiale documentario concernente i martiri della Compagnia di Gesù conservato all'ARSI di Roma. La presentazione di queste fonti viene sviluppata in stretta relazione con i processi, gli eventi storici, interni ed esterni all'Ordine che accompagnarono la sedimentazione dei documenti. In particolare, il contributo si sofferma sull'esposizione del materiale inerente l'Antica Compagnia (1540-1773). Da esso si evince che la corrispondenza, costituita da relazioni e testimonianze, rappresenta la fonte più ricca per ampiezza cronologica, varietà tematica e consistenza quantitativa, cui affiancare l'esame della letteratura agiografica e della documentazione inerente il governo centrale dell'Ordine.

46 Daniello Bartoli, Delle Opere, vol. III, Dell'Inghilterra, Torino 1825, p. 3.
47 DHCJ II, p. 1000; vol III, p. 2531-2549.

Summary

The article outlines the results of a preliminary survey of the documentary material concerning the Jesuit martyrs kept in the ARSI in Rome. The presentation of this material follows closely the historical events, both internal and external to the Order, that accompany the collection of the written documents. In particular, the article focuses on the material relating to 1540-1773. It is clear that the correspondence, consisting of reports and testimonies, is a rich resource for highlighting the chronology, the variety of themes and the quantitative consistency, which accompany the hagiographic literature review and documentation, concerning the central government of the Order.

Resumen

El artículo expone los resultados de un estudio preliminar sobre la documentación existente en el ARSI de Roma sobre los mártires jesuitas. En la presentación de este material se sigue puntualmente el orden histórico de los hechos, tanto internos como externos a la Orden, que acompañaron la producción de los documentos escritos. El artículo se centra en la documentación que va de 1540 a 1773. Queda claro que la correspondencia, que consta de relaciones y testimonios, constituye una fuente muy rica para arrojar luz sobre la cronología, lo variado de los temas y la coherencia cuantitativa, a la que hay que recurrir si se desea hacer una revisión de la literatura hagiográfica, y de la documentación sobre el gobierno central de la Orden.

Monumenta Historica Societatis Iesu – uno sguardo di insieme sulla collana

Robert Danieluk S.J.*

Mentre continua la *Nova Series* dei *Monumenta Historica Societatis Iesu* (nove volumi pubblicati fino a giugno 2012), quella *Vetus* (mai chiamata con questo nome) è per vari motivi di fatto chiusa.[1] Pertanto sembra lecito, possibile e – speriamo – anche utile, offrire qui ai Lettori della nostra rivista uno sguardo di insieme su quest'ultima serie della illustre collana. La sua storia sembra infatti offrire un esempio dell'evangelico "nova et vetera" (Mt 13, 52).

Sui *Monumenta* si è scritto a sufficienza, anche se manca una vera e propria storia dell'opera.[2] Fu José Maria Vélez[3], alla fine del '800, ad iniziare la pubblicazione della collana a Madrid, aiutato da alcuni confratelli gesuiti i quali, grazie

* Dopo gli studi di storia ecclesiastica alla Pontificia Università Gregoriana a Roma e il dottorato in storia alla École Pratique des Hautes Études a Parigi, Robert Danieluk SJ lavora nell'ARSI. Fra le sue pubblicazioni più importanti sono: La "Bibliothèque" de Carlos Sommervogel. Le sommet de l'oeuvre bibliographique de la Compagnie de Jésus (1890-1932), Roma 2006; "Œcuménisme" au XIXe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus, Roma 2009; Tajna misja jezuitów na Podlasiu (1878-1904). "Columbae simplicitate et serpentis prudentia", Wybór dokumentów z archiwów zakonnych Krakowa, Rzymu i Warszawy, Kraków 2009 (La Missione segreta dei Gesuiti in Podlachia 1878-1904).

1 Il presente contributo riprende e continua lo studio condotto durante la preparazione dell'articolo pubblicato da chi scrive negli Studia Missionalia 60/2011, p. 61-84.

2 Breve noticia histórica de la colección MHSI, in: Anton Huonder, Die Monumenta Historica Societatis Iesu oder die ältesten Geschichtsquellen des Jesuitenordens, in: Stimmen aus Maria Laach 87/1914, p. 470-492; Dionisio Fernández Zapico, Pedro de Leturia, Cincuentenario de Monumenta Historica S.I. 1894-1944, in: AHSI 13/1944, p. 1-61; Pedro de Leturia, Geschichte und Inhalt der Quellenversammlung Monumenta Historica Societatis Iesu (MHSI), in: Historisches Jahrbuch 72/1953, p. 585-604; Félix Zubillaga, Walter Hanisch, Guía manual de los documentos históricos de la Compañía de Jesús de los cien primeros volúmenes, que tratan de los orígenes de la Compañía, de san Ignacio, sus compañeros y colaboradores, legislación, pedagogía y misiones de Asia y América, IHSI, Romae 1971, p. 9*-18*; Memorias del P. Luis Martín General de la Compañía de Jesús (1846-1906), José Ramón Eguillor, Manuel Revuelta Gonzáles, Rafael Maria Sanz de Diego (eds.), t. 2, BIHSI 48, Roma 1988, p. 809-849; Manuel Revuelta Gonzáles, La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, t. 2, Madrid 1991, p. 935-941; Instituto Histórico de la CJ, in: DHCJ III, p. 2048-2050.

3 José Maria Vélez, * 19. IV. 1843 Pamplona, S.J. 31. VII. 1860 Loyola, † 26. VI. 1902 Madrid, fu direttore dei Monumenta dal 1893 al 1897 (DHCJ IV, p. 3920-3921).

all'appoggio del generale della Compagnia Luis Martín[4], ricevettero la missione di pubblicare i documenti più importanti riguardanti la storia dell'Ordine, a cominciare dalle lettere del suo fondatore. Dopo i primi decenni, la loro iniziativa si riorganizzò sotto il governo di un altro generale, Włodzimierz Ledóchowski[5], trasferendosi a Roma dove ricevette una struttura più internazionale e più istituzionalizzata, divenendo l'Istituto Storico della Compagnia di Gesù. Prenderebbe troppo tempo, andando per giunta e al di là dello scopo, raccontare qui tutta la loro storia; tuttavia, a tal proposito, si rimanda il Lettore agli articoli citati nella nota 2. Per quanto riguarda i risultati dell'iniziativa, questi sono visibili soprattutto nelle numerose pubblicazioni curate dall'Istituto. Esse comprendono, oltre i *Monumenta*, anche le collane *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (74 volumi pubblicati dal 1941 al 2011) e *Subsidia ad Historiam Societatis Iesu* (15 volumi pubblicati dal 1957 al 2011), nonché i 161 fascicoli della rivista *Archivum Historicum Societatis Iesu,* pubblicati dal 1932 al 2012. Ritornando ai *Monumenta,* negli anni che vanno dal 1894 al 2009 videro la luce 157 volumi, suddivisi come mostrato nella tavola sottostante:

4 Luis Martín, * 19. VIII. 1846 Melgar de Fernamental, S.J. 13. X. 1864 Loyola, † 18. IV. 1906 Roma, generale della Compagnia dal 1892, fece molto per promuovere lo studio della storia dell'Ordine (DHCJ II, p. 1676-1682).

5 Włodzimierz Ledóchowski, * 7. X. 1866 Loosdorf, S.J. 24. IX. 1889 Stara Wieś, † 13. XII. 1942 Roma, generale della Compagnia dal 1915 (DHCJ II, p. 1687-1690).

Monumenta Hostorica Societatis Iesu
(struttura della collana)

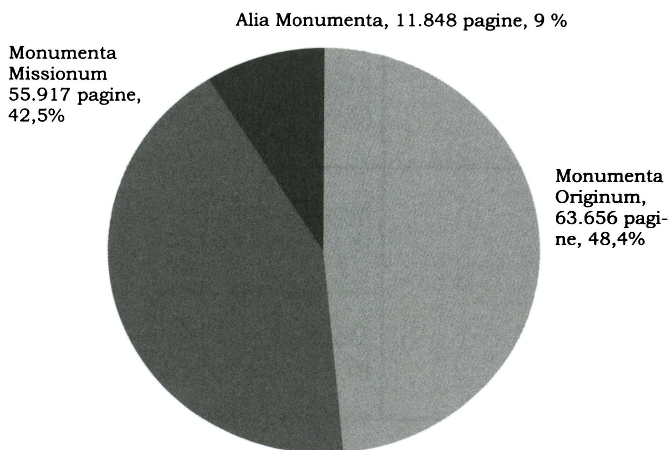
Monumenta Originum	Monumenta Ignatiana (26 volumi, 21.999 pagine)
	Monumenta Primorum Sociorum (37 volumi, 31.356 pagine)
	Alia Monumenta Originum (12 volumi, 10.301 pagine)
Monumenta Missionum	Missiones Orientales (34 volumi, 27.948 pagine[6])
	Missiones Occidentales (31 volumi, 26.203 pagine)
	Aliae Missiones (3 volumi, 1.766 pagine)
Alia Monumenta	Monumenta Paedagogica (8 volumi, 6.289 pagine)
	Monumenta Provinciarum (6 volumi, 5.559 pagine)

6 In questo numero sono comprese anche 22 pagine aggiunte nella ristampa dei volumi MHSI 67 e 68; perciò nel presente articolo si prende in considerazione il numero totale di 27.948 pagine (anziché quello di 27.926 pagine dei 34 volumi dei Missiones Orientales). I volumi della collana verranno qui citati in modo abbreviato (MHSI) secondo il loro numero progressivo (per esempio MHSI 1, MHSI 2, etc.), cfr. Guía manual, p. 1-10.

Le due sezioni principali della collana sono: *Monumenta Originum* (75 volumi, 63.656 pagine, ossia il 48,4 % della collana) e *Monumenta Missionum* (68 volumi, 55.917 pagine, ossia il 42,5 % della collana). La terza sezione (chiamata qui *Alia Monumenta,* sebbene questo titolo non si trovi da nessuna parte[7]) contiene il materiale che per sua natura non appartiene alle due sezioni principali (praticamente si tratta dei *Monumenta Paedagogica* e dei documenti riguardanti la storia della Compagnia in Europa Centrale: *Monumenta Antiquae Hungariae* e *Catalogi Provinciae Austriae*), e consta di 14 volumi e 11.848 pagine (9 % della collana). Il numero totale delle pagine pubblicate nella collana è pari a 131.421. L'Annesso 1 indica la divisione di ogni sezione in serie (tre serie per i *Monumenta Originum* e i *Monumenta Missionum* e due serie per gli *Alia Monumenta*), nonché la divisione di queste ultime in sottoserie, mentre la tabella nell'Annesso 2 presenta il contenuto di ogni sezione, serie e sottoserie con i numeri dei volumi e quello delle pagine.

Graficamente si potrebbe mostrare l'insieme della collana nel modo seguente:

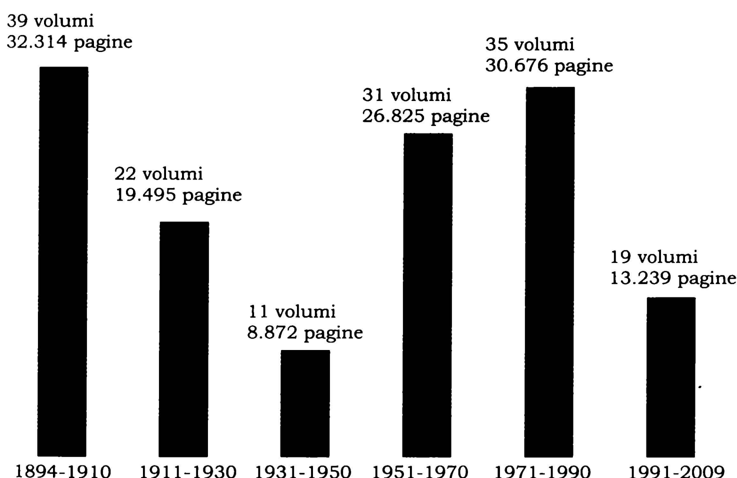
Monumenta Historica Societatis Iesu



7 I titoli che indicano le singole sezioni, serie e sottoserie nella tabella (e nel resto del presente articolo) sono proposti tenendo conto di quelli già esistenti. Nel proporre i titoli delle parti della collana che non hanno un titolo attribuito loro dagli editori, chi scrive ha tenuto conto della denominazione che appare nei documenti dell'ARSI, nonché negli studi sui Monumenta citati sopra (per esempio, i Monumenta Originum indicano i documenti "ad sola initia Societatis pertinentia"; cfr. MHSI 67, p. XV).

I primi sessantuno volumi sono stati pubblicati nel periodo di permanenza dell'opera a Madrid fra il 1894 e il 1925, il resto a Roma negli anni compresi tra il 1932 e il 2009, con l'eccezione della sottoserie *Monumenta Novae Franciae* pubblicata a Roma e in Canada (Québec e Montréal)[8], e degli ultimi due volumi dei *Monumenta Borgia* pubblicati a Roma e a Valencia[9]. Il grafico seguente illustra l'andamento irregolare, dovuto a varie circostanze e vicissitudini, della pubblicazione dei *Monumenta*:

Monumenta Historica Societatis Iesu
(numero di volumi e di pagine pubblicate negli anni)

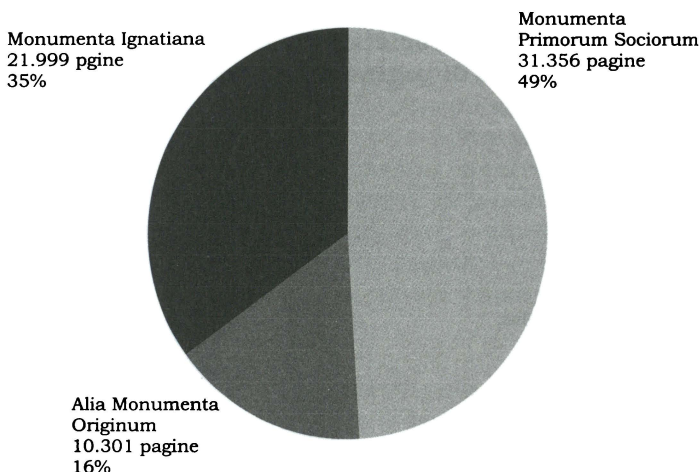


I risultati visibilmente più modesti degli anni 1930 e 1940 sono ascrivibili non solo alle difficili vicende di questo periodo, come la guerra civile in Spagna che comportò l'espulsione dei gesuiti dal Paese, o le conseguenze di due guerre mondiali, ma anche al trasloco dell'opera a Roma e alla sua completa riorganizzazione.

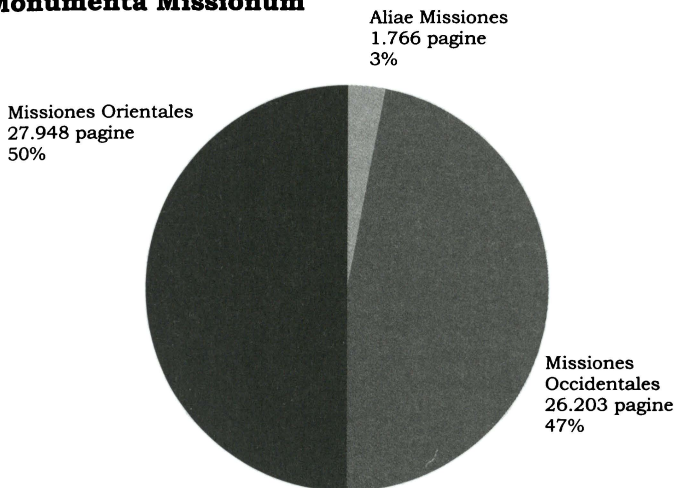
8 MHSI 96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154.
9 MHSI 156, 157.

I *Monumenta Originum* constano di 75 volumi, ossia 63.656 pagine. Sono divisi in tre serie: *Monumenta Ignatiana* (26 volumi, 21.999 pagine), *Monumenta Primorum Sociorum* (37 volumi, 31.356 pagine) e *Alia Monumenta Originum* (12 volumi, 10.301 pagine). L'insieme della sezione si presenta come indicato nel grafico seguente:

Monumenta Originum



Per quanto riguarda i *Monumenta Missionum*, essi si compongono di 68 volumi, ossia 55.917 pagine e sono divisi in due serie principali: *Missiones Orientales* (34 volumi, 27.948 pagine) e *Missiones Occidentales* (31 volumi, 26.203 pagine); la terza serie, la più piccola, contiene i documenti riguardanti la storia dei gesuiti in Inghilterra (3 volumi, 1.766 pagine). Nel suo insieme la sezione si presenta come indicato nel grafico seguente:



I primi cento volumi della collana presentano una descrizione bibliografica dettagliata e il sommario del loro contenuto, grazie alla già citata *Guía manual* pubblicata nel 1971. Negli ultimi quarant'anni sono stati pubblicati altri cinquantasette volumi sui quali non è ancora stato fatto un lavoro simile.

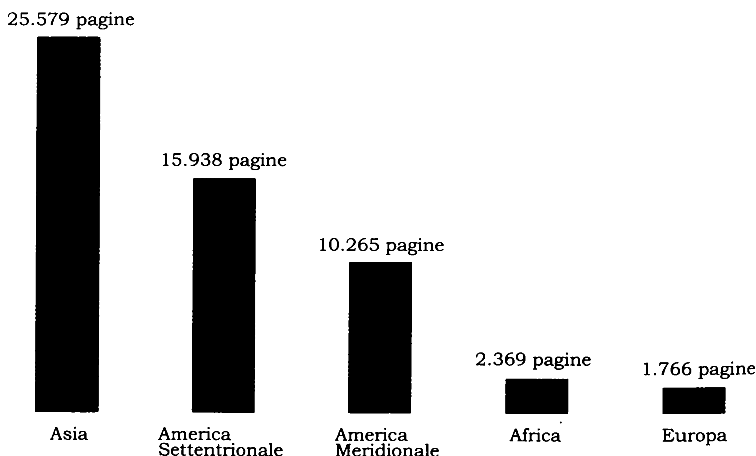
Nonostante la storia della collana lo spieghi, desta comunque sorpresa il modo sproporzionato con il quale sono stati *trattati* alcuni temi: abbiamo otto volumi dei *Monumenta Paedagogica*, ma nessun volume per la serie progettata dei *Monumenta* delle congregazioni generali della Compagnia di Gesù,[10] senza considerare gli altri temi possibili.[11] Lo stesso vale per i paesi e i continenti: diciotto volumi per l'India, ma solo uno per la Cina e tre per il Giappone (senza contare le lettere di s. Francesco Saverio); otto volumi per il Mes-

10 Il progetto di una tale sottoserie è menzionato in: Zubillaga Guía manual (n. 2), p. 20*.

11 Nel 1938 la Congregazione Generale XXVIII, raccomandando al Generale della Compagnia di provvedere ai bisogni dell'Istituto Storico, aggiunse anche il postulato che si pubblicassero i documenti sulle missioni della Compagnia e (in collaborazione con la Santa Sede) sulla soppressione dell'Ordine. Il primo progetto è stato realizzato tramite la pubblicazione dei Monumenta Missionum, il secondo rimane incompiuto. Cfr. il decreto 35 di questa Congregazione in: Acta Romana Societatis Iesu 9/1938, p. 37; traduzione inglese in: For matters of greater moment. The first thirty Jesuit General Congregations. A brief history and a translation of the decrees, John W. Padberg, Martin D. O'Keefe, John L. McCarthy (eds.), St. Louis, Missouri, 1994, p. 609-610.

sico o per il Perù, ma l'assenza quasi totale dei documenti relativi alle missioni in Africa (ad eccezione dell'Egitto). Lo stesso Vecchio Continente, pur non appartenendo ai territori di missione (almeno nel senso comune della parola che fu ripreso dai redattori dei *Monumenta*), non è stato *trattato* generosamente: ad eccezione dell'Inghilterra, dei territori appartenenti all'antico regno d'Ungheria e di quelli della Provincia d'Austria nessun'altra regione europea ha i *suoi Monumenta.*[12] Se prendiamo in considerazione soltanto i *Monumenta Missionum*, queste differenze potrebbero essere illustrate mediante il grafico seguente:

Monumenta Missionum
(numero delle pagine pubblicate riguardanti la storia dei singoli continenti)



Tali discrepanze sono ascrivibili anche al fatto che alcuni progetti di pubblicazione dei documenti riguardanti la storia di varie regioni dell'America Meridionale e dell'Africa non ebbero successo: la *Guía manual* accenna ai progettati *Monumenta* del Cile, Paraguay e Africa.[13]

12 Rimane da risolvere la questione relativa al perché i Monumenta Angliae (MHSI 142, 143, 151) appartengano ai Monumenta Missionum, mentre quelli riguardanti l'Ungheria (MHSI 101, 112, 121, 131) e l'Austria (MHSI 117, 125) no.

13 Zubillaga Guía manual (n. 2), p. 20*.

Altrettanto sorprendente è la disparità per quanto riguarda i limiti cronologici dei *Monumenta*: la stragrande maggioranza dei volumi della collana (compresi i *Monumenta Missionum*) contiene i documenti del '500, pochi sono i volumi che contengono quelli del '600 (soprattutto della prima parte del secolo), mentre un solo volume (MHSI 155) contiene quelli del '700.

Durante i primi cinquant'anni i volumi dei *Monumenta* furono stampati senza i nomi dei loro curatori (sui quali comunque ci informa la *Guía manual*). Mancano, infatti, nei volumi MHSI 1-18 e MHSI 20-65 (un'eccezione è il volume MHSI 19 che, apparso nel 1901, è stato il primo ad essere pubblicato con i nomi di chi lo ha curato). Dal 1943 (data della pubblicazione del MHSI 66) in poi, tutti i volumi riportano i nomi dei loro curatori, che sono in totale quaranta (fra loro un non gesuita: Enrique García Hernán). Di loro solo pochissimi si occuparono della stesura di molti volumi, mentre la metà ne fece solamente uno o due, come illustra la tabella sottostante:

Curatori dei Monumenta
(secondo il numer delle pagine pubblicate)

Curatore	**Pagine pubblicate**	**Volume pubblicati**
Josef Wicki	15.728	20 volumi: MHSI 67, 68, 70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133
László Lukács	11.267	14 volumi: MHSI 92, 101, 107, 108, 112, 117, 121, 124, 125, 129, 131, 140, 141, 151

Vicente Agustí y Palop	10.843	21 volumi: 11, 12, 14, 17, 18, 19, 20, 22, 23, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42
Federico Cervós	9.532	14 volumi: MHSI 13, 15, 19, 21, 22, 24, 27, 30, 32, 35, 38, 41, 42, 56
Mariano Lecina	9.509	20 volumi: MHSI 4, 6, 8, 10, 16, 19, 22, 25, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42, 43
Lucien Campeau	8.398	9 volumi: MHSI 96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154
Félix Zubillaga	6.763	8 volumi: MHSI 69, 77, 84, 97, 104, 106, 114, 122
Efrén Astudillo	6.478	8 volumi: MHSI 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55
Antonio de Egaña Arillaga	5.919	7 volumi: MHSI 75, 82, 88, 95, 102, 110, 120
Dionisio Fernández Zapico	5.085	8 volumi: MHSI 52, 54, 56, 59, 61, 62, 66, 71
Candido de Dalmases	4.349	6 volumi: MHSI 66, 73, 85, 93, 100, 115
Arturo Codina	3.869	5 volumi: MHSI 56, 57, 63, 64, 65
Daniel Restrepo Villegas	3.817	8 volumi: MHSI 42, 43, 46, 52, 54, 56, 58, 60

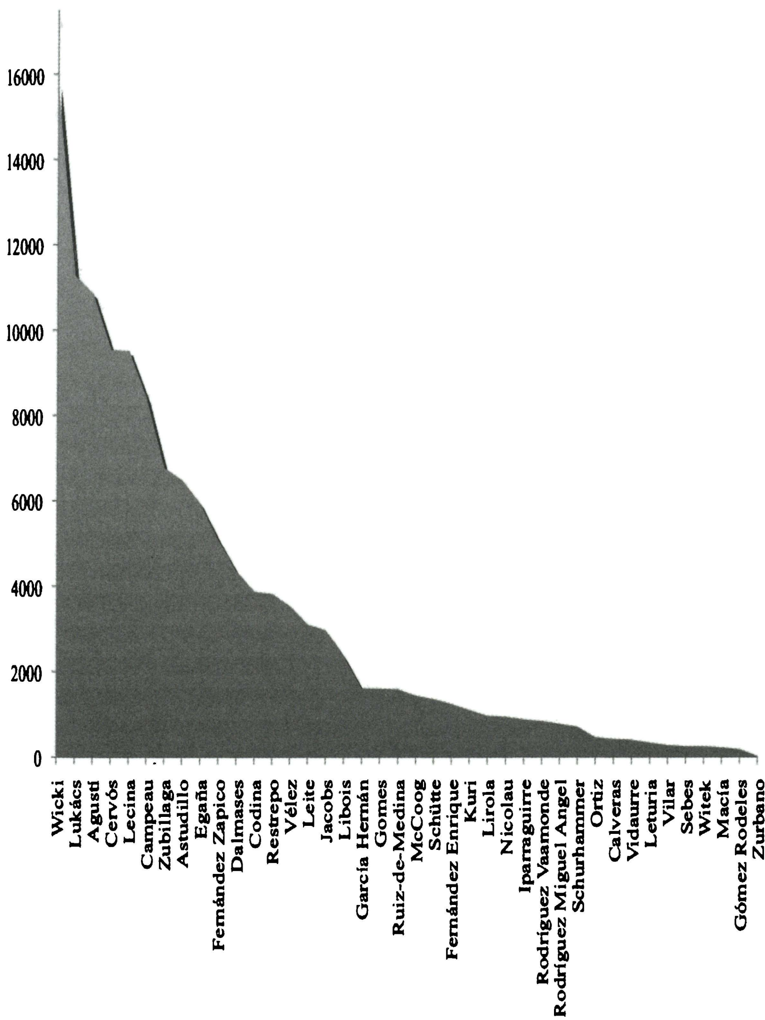
José María Vélez	3.535	5 volumi: MHSI 1, 3, 5, 7, 9
Serafim Leite	3.101	5 volumi: MHSI 79, 80, 81, 87, 99
Hubert Jacobs	2.969	4 volumi: MHSI 109, 119, 126, 134
Charles Libois	2.369	4 volumi: MHSI 145, 150, 152, 155
Enrique García Hernán	1.609	2 volumi: MHSI 156, 157
John Gomes	1.602	3 volumi: MHSI 118, 123, 127
Juan Ruiz-de-Medina	1.587	2 volumi: MHSI 137, 148
Thomas M. McCoog	1.436	3 volumi: MHSI 142, 143, 151
Josef Franz Schütte	1.359	1 volume: MHSI 111
Enrique Fernández	1.244	2 volumi: MHSI 120, 128
Sami Kuri	1.102	2 volumi: MHSI 136, 147
Francisco Lirola	966	1 volume: MHSI 48
Miguel Nicolau Pons	945	1 volume: MHSI 90
Ignacio Iparraguirre Aldonondo	880	1 volume: MHSI 76
Santiago Rodríguez Vaamonde	842	1 volume: MHSI 2

Miguel Angel Rodríguez	777	1 volume: MHSI 139
Georg Otto Schurhammer	711	2 volumi: MHSI 67, 68
Luis Ortiz	461	2 volumi: MHSI 19, 25
José Calveras Santacana	424	1 volume: MHSI 100
Ramón Vidaurre	402	1 volume: MHSI 30
Pedro de Leturia Mendía	336	1 volume: MHSI 66
Juan Vilar	279	1 volume: MHSI 60
Joseph S. Sebes	249	1 volume: MHSI 153
John W. Witek	249	1 volume: MHSI 153
Augustín Macía	223	1 volume: MHSI 56
Cecilio Gómez Rodeles	182	1 volume: MHSI 19
Francisco Zurbano	22	2 volumi: MHSI 67, 68 (ristampa 1996)[14]

Per i volumi preparati da più curatori, il numero delle pagine è stato diviso per il numero dei curatori, a ciascuno dei quali è stato poi attribuito il numero delle pagine così ottenuto. Il loro impegno si potrebbe illustrare anche mediante il grafico seguente:

14 Questa ristampa contiene in più solo 22 pagine, aggiunte da Francisco Zurbano; il resto dei due volumi è stato riprodotto come nella loro prima edizione, perciò non si considerano come un'edizione nuova (così il numero dei volumi nella serie rimane 34, mentre il numero delle pagine cambia, come pure il numero dei curatori, ai quali bisogna aggiungere il P. Zurbano).

Il numero delle pagine pubblicate da ogni curatore dei Monumenta



Questa statistica è per forza di cose incompleta. Durante quasi tutta la storia dei *Monumenta*, i Padri si sono avvalsi dell'aiuto di molti fratelli *amanuenses* (negli ultimi decenni del XX s. anche di alcuni impiegati non gesuiti), i quali fungevano non solo da segretari, ma in molti casi erano veri e propri collaboratori, ai quali va una parte del merito. I loro nomi non si leggono sui frontespizi dei *Monumenta*, ma si trovano nei cataloghi della Curia e della Casa degli Scrittori, che erano le due sedi romane dell'Istituto Storico.
Per continuare l'opera dei *Monumenta* in circostanze nuove, evidenziate non solo dai cambiamenti demografici all'interno della Compagnia di Gesù, che dal 1965 è costretta a fronteggiare la nuova situazione della diminuzione progressiva del numero dei suoi membri (se nel 1965 la Compagnia annoverava tra le sue fila più di trentaseimila gesuiti, nel 2012 se ne contano meno della metà) e dei suoi storici, ma anche dai mutamenti nella storiografia, che presenta oggi un'ampia varietà di approcci nuovi e di prospettive possibili, nel 2005 si è iniziata la *Nova Series*. Finora (giugno 2012) essa conta nove volumi con 5.348 pagine[15].

15 Cfr. l'Annesso 3. A differenza dell'articolo dei *Studia Missionalia* citato nella nota 1, nel presente la *Nova Series* non è presa in considerazione nelle statistiche esposte. Su questa nuova serie, cfr. AHSI 75/2006, p. 571-572.

Sommario

La collana *Monumenta Historica Societatis Iesu,* cui la pubblicazione fu iniziata nel 1894 a Madrid, arriva, nel 2012, al suo centosessantaseiesimo volume (tale cifra è la somma di 157 volumi che videro la luce negli anni 1894-2009 e dei 9 volumi della *Nova Series* iniziata nel 2005). L'articolo propone uno breve sguardo sull'insieme della serie, indicando le sue sottodivisioni principali con i grafici e le tabelle. Allo stesso scopo servono anche gli annessi: i primi due aiutano a capire la struttura e a conoscere il contenuto di ognuna delle sezioni della collana, mentre il terzo contiene la descrizione bibliografica completa di tutti i volumi allo scopo di guidare i nostri Lettori non soltanto nella lettura dell'articolo, ma soprattutto di aiutarli a servirsi più agevolmente dei *Monumenta* e a citarli in un modo corretto.

Resumen

La serie *Monumenta Historica Societatis Iesu* iniciada en 1894 en Madrid, ha llegado en 2012 hasta su 166 volumen (si a los 157 volumenes publicados en 1894-2009 añadimos los 9 volumenes de la *Nova Series* iniciada en 2005). El articulo ofrece a los Lectores de nuestra revista una breve panorama sobre toda la serie. Algunos gráficos y tablas presentan las subdivisiones de los *Monumenta,* mientras que los suplementos se proponen a ayudar no solo a la lectura del articulo, sino sobre todo, al uso más facil de la serie y al modo corecto de citar sus volumenes. Por esto, los dos primeros suplementos ilustran la estructura y el contenido de los *Monumenta,* mientras que el tercero ofrece la descripción bibliografica completa de todos sus volumenes.

Summary
The series Monumenta Historica Societatis Iesu began in 1894 in Madrid. In 2012 the series reached its 166th volume (if we count 157 volumes published in 1894-2009, and the 9 volumes of the Nova Series started in 2005). This article offers a short overview of the entire series, indicating its subdivisions through several graphics and tables. The appendices have the same goal: the first two help in understanding the structure and content of each section of the series, while the third contains a full bibliographical description of all the volumes. The appendices are offered in order to illustrate this article but above all to help readers in their use of the Monumenta, and to indicate the correct way of citing these volumes.

Annesso 1
Monumenta Historica Societatis Iesu – divisione della collana

1. Monumenta Originum

1. 1. Monumenta Ignatiana
1. 1. 1. Series 1: *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*
1. 1. 2. Series 2: *Exercitia spiritualia et eorum Directoria*
1. 1. 3. Series 3: *Constitutiones et Regulae Societatis Iesu*
1. 1. 4. Series 4: *Scripta de sancto Ignatio*

1. 2. Monumenta Primorum Sociorum
1. 2. 1. *Monumenta Xaveriana*
1. 2. 2. *Lainii Monumenta*
1. 2. 3. *Monumenta Borgia*
1. 2. 4. *Fabri Monumenta*
1. 2. 5. *Epistolae Broëti, Iaii, Codurii et Rodericii*
1. 2. 6. *Epistolae Salmeronis*
1. 2. 7. *Bobadillae Monumenta*
1. 2. 8. *Historia Societatis Jesu*
1. 2. 9. *Polanci Complementa*
1. 2. 10. *Epistolae et Monumenta Nadal*
1. 2. 11. *Ribadeneira*

1. 3. Alia Monumenta Originum
1. 3. 1. *Litterae Quadrimestres*
1. 3. 2. *Epistolae mixtae*

2. Monumenta Missionum

2. 1. Missiones Orientales
2. 1. 1. *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*
2. 1. 2. *Documenta Indica*
2. 1. 3. *Monumenta Historica Japoniae*
2. 1. 4. *Documenta Malucensia*
2. 1. 5. *Jesuit Makasar Documents*
2. 1. 6. *Monumenta Proximi-Orientis*
2. 1. 7. *Monumenta Sinica*

2. 2. Missiones Occidentales

2. 2. 1. *Monumenta Antiquae Floridae*
2. 2. 2. *Monumenta Peruana*
2. 2. 3. *Monumenta Mexicana*
2. 2. 4. *Monumenta Brasiliae*
2. 2. 5. *Monumenta Novae Franciae*

2. 3. Aliae Missiones

2. 3. 1. *Monumenta Angliae*

3. Alia Monumenta

3.1. Monumenta Paedagogica

3. 2. Monumenta Provinciarum

3. 2. 1. *Monumenta Antiquae Hungariae*
3. 2. 2. *Catalogi Provinciae Austriae*

4. Nova Series

Annesso 2
Monumenta Historica Societatis Iesu – contenuto delle sezioni, serie e sottoserie

Monumenta Originum 75 vol., 63.656 p.	Monumenta Ignatiana 26 vol., 21.999 p.	Series 1: Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones (MHSI 22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42); 12 vol., 9.415 p.
		Series 2: Exercitia spiritualia et eorum Directoria (MHSI 57, 76, 100); 3 vol., 3.025 p.
		Series 3: Constitutiones et Regulae Societatis Iesu (MHSI 63, 64, 65, 71); 4 vol., 3.010 p.
		Series 4: Scripta de sancto Ignatio (MHSI 25, 56, 66, 73, 85, 93, 115); 7 vol., 6.549 p.
	Monumenta Primorum Sociorum 37 vol., 31.356 p.	Monumenta Xaveriana (MHSI 16, 43); 2 vol., 2.124 p.
		Lainii Monumenta (MHSI 44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55); 8 vol., 6.478 p.
		Monumenta Borgia (MHSI 2, 23, 35, 38, 41, 156, 157); 7 vol., 6.016 p.
		Fabri Monumenta (MHSI 48); 1 vol., 966 p.
		Epistolae Broëti, Iaii, Codurii et Rodericii (MHSI 24); 1 vol., 951 p.
		Epistolae Salmeronis (MHSI 30, 32); 2 vol., 1.759 p.
		Bobadillae Monumenta (MHSI 46); 1 vol., 777 p.

		Historia Societatis Jesu (MHSI 1, 3, 5, 7, 9, 11); 6 vol., 4.518 p. Polanci Complementa (MHSI 52, 54); 2 vol., 1.733 p. Epistolae et Monumenta Nadal (MHSI 13, 15, 21, 27, 90); 5 vol., 4534 p. Ribadeneira (MHSI 58, 60); 2 vol., 1.500 p.
	Alia Monumenta Originum 10 vol., 10.301 p.	Litterae Quadrimestres (MHSI 4, 6, 8, 10, 59, 61, 62); 7 vol., 6.079 p. Epistolae mixtae (MHSI 12, 14, 17, 18, 20); 5 vol., 4.222 p.
Monumenta Missionum 68 vol., 55.917 p.	Missiones Orientales 34 vol., 27. 948 p.[16]	Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta (MHSI 67, 68); 2 vol., 1.423 p. Documenta Indica (MHSI 70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133); 18 vol., 16.619 p. Monumenta Historica Japoniae (MHSI 111, 137, 148); 3 vol., 2.946 p. Documenta Malucensia (MHSI 109, 119, 126); 3 vol., 2.628 p. Jesuit Makasar Documents (MHSI 134); 1 vol., 341 p. Monumenta Proximi-Orientis (MHSI 136, 145, 147, 150, 152, 155); 6 vol., 3.471 p. Monumenta Sinica (MHSI 153); 1 vol., p. 498 p.

16 cfr. nota 6

	Missiones Occidentales 31 vol., 26.203 p.	Monumenta Antiquae Floridae (MHSI 69); 1 vol., 835 p. Monumenta Peruana (MHSI 75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128); 8 vol., 7.164 p. Monumenta Mexicana (MHSI 77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139); 8 vol., 6.705 p. Monumenta Brasiliae (MHSI 79, 80, 81, 87, 99); 5 vol., 3.101 p. Monumenta Novae Franciae (MHSI 96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154); 9 vol., 8.398 p.
	Aliae Missiones 3 vol., 1766 p.	Monumenta Angliae (MHSI 142, 143, 151); 3 vol., 1766 p.
Alia Monumenta 14 vol., 11.848 p.	Monumenta Provinciarum 6 vol., 5.559 p.	Monumenta Antiquae Hungariae (MHSI 101, 112, 121, 131); 4 vol., 3.843 p. Catalogi Provinciae Austriae (MHSI 117, 125); 2 vol., 1.716 p.
	Monumenta Paedagogica	MHSI 19, 92, 107, 108, 124, 129, 140, 141; 8 vol., 6.289 p.
Nova Series 9 vol., 5.348 p.	MHSI, Nova Series 1, 2, 3, 4, 5 I-II, 6, 7; 8 9 vol., 5.348 p.	

Annesso 3
Monumenta Historica Societatis Iesu – titoli dei singoli volumi secondo il numero progressivo della collana

1. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus primus: *(1491-1549)* [ed. Iosephus M. Vélez]. Matriti, Excudebat Typographorum Societas sub patrocinio sancti Francisci Salesii constituta, 1894, 569 p. (Historia Societatis Jesu, t. 1) [abbreviato come *Chronicon I*].

2. Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Jesu praepositus generalis tertius, vol. I [ed. Iacobus Rodríguez]. Matriti, Typis August. Avrial, 1894, 842 p. (Sanctus Franciscus Borgia, t. 1) [abbreviato come *Borgia I*].

3. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus secundus: (1550-1552) [ed. Iosephus M. Vélez]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1894, 820 p. (Historia Societatis Jesu, t. 2) [abbreviato come *Chronicon II*].

4. Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae, tomus primus: (1546-1552) [ed. Marianus Lecina]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1894, 786 p. (Litterae quadrimestres, t. 1) [abbreviato come *Litt. Quad. I*].

5. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus tertius: (1553-1554) [ed. Iosephus M. Vélez]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1895, 606 p. (Historia Societatis Jesu, t. 3) [abbreviato come *Chronicon III*].

6. Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae, tomus secundus: (1552-1554) [ed. Marianus Lecina]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1895, 738 p. (Litterae quadrimestres, t. 2) [abbreviato come *Litt. Quad. II*].

7. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus quartus: (1554) [ed. Iosephus M. Vélez]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1896, 759 p. (Historia Societatis Jesu, t. 4) [abbreviato come *Chronicon IV*].

8. Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae, tomus tertius: (1554-1555) [ed. Marianus Lecina]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1896, 799 p. (Litterae quadrimestres, t. 3) [abbreviato come *Litt. Quad. III*].

9. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus quintus: (1555) [ed. Iosephus M. Vélez]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1897, 781 p. (Historia Societatis Jesu, t. 5) [abbreviato come *Chronicon V*].

10. Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae, tomus quartus: (1556) [ed. Marianus Lecina]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1897, 757 p. (Litterae quadrimestres, t. 4) [abbreviato come *Litt. Quad. IV*].

11. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu historia auctore Joanne Alphonso de Polanco ejusdem Societatis sacerdote, tomus sextus: (1556) [ed. Vincentius Agustí]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1898, 983 p. (Historia Societatis Jesu, t. 6) [abbreviato come *Chronicon VI*].

12. Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae nunc primum a Patribus Societatis Jesu in lucem editae, tomus primus: (1537-1548) [ed. Vincentius Agustí]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1898, 642 p. (Epistolae mixtae, t. 1) [abbreviato come Epp. Mixtae I].

13. Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae a Patribus ejusdem Societatis, tomus primus: (1546-1562) [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Augustini Avrial, 1898, LXX-875 p. (Epistolae P. Hieronymi Nadal, t. 1) [abbreviato come *Nadal I*].

14. Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae nunc primum a Patribus Societatis Jesu in lucem editae, tomus secundus: (1549-1552) [ed. Vincentius Agustí]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1899, 964 p. (Epistolae mixtae, t. 2) [abbreviato come *Epp. Mixtae II*].

15. Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae a Patribus ejusdem Societatis, tomus secundus: (1562-1565) [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Augustini Avrial, 1899, XIX-731 p. (Epistolae P. Hieronymi Nadal, t. 2) [abbreviato come *Nadal II*].

16. Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Tomus primus sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens quibus praemittitur ejus vita a P. Alexandro Valignano S. J. ex India Romam missa [ed. Marianus Lecina]. Matriti, Typis Augustini Avrial, 1899-1900, XXXII-1030 p. (Monumenta Xaveriana, t. 1) [abbreviato come *Mon. Xavier I*].

17. Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae nunc primum a Patribus Societatis Jesu in lucem editae, tomus tertius: (1553) [ed. Vincentius Agustí]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1900, 772 p. (Epistolae mixtae, t. 3) [abbreviato come *Epp. Mixtae III*].

18. Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae nunc primum a Patribus Societatis Jesu in lucem editae, tomus quartus: (1554-1555) [ed. Vincentius Agustí]. Matriti, Excudebat Augustinus Avrial, 1900, 951 p. (Epistolae mixtae, t. 4) [abbreviato come *Epp. Mixtae IV*].

19. Monumenta paedagogica Societatis Jesu quae primam Rationem studiorum anno 1586 editam praecessere. Ediderunt Vincentius Agustí, Fridericus Cervós, Caecilius Gómez Rodeles, Marianus Lecina, Aloisius Ortiz, e Societate Jesu presbyteri. Matriti, Typis Augustini Avrial, 1901, 911 p. (Monumenta paedagogica).

20. Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae nunc primum a Patribus Societatis Jesu in lucem editae, tomus quintus: (1555-1556) [ed. Vincentius Agustí]. Matriti, Excudebat R. Fortanet, 1901, 893 p. (Epistolae mixtae, t. 5) [abbreviato come *Epp. Mixtae V*].

21. Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae a Patribus ejusdem Societatis, tomus tertius: (1566-1577) [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Augustini Avrial, 1902, XXXI-911 p. (Epistolae P. Hieronymi Nadal, t. 3) [abbreviato come *Nadal III*].

22. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus primus [ed. Vincentius Agustí, Fridericus Cervós, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1903, 809 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 1) [abbreviato come *Epp. Ign. I*].[17]

23. Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Jesu praepositus generalis tertius, vol. II: (1530-1550) [ed. Vincentius Agustí]. Matriti, Typis Augustini Avrial, 1903, XXVIII-774 p. (Sanctus Franciscus Borgia, t. 2) [abbreviato come Borgia II].

24. Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1903, 951 p. [abbreviato come *Bröet*].[18]

25. Scripta de sancto Ignatio de Loyola Societatis Jesu fundatore, tomus primus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina, Aloisius Ortiz]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1904, 838 p. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Scripta de sancto Ignatio, t. 1).

26. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus secundus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1904, 798 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 2) [abbreviato come *Epp. Ign. II*].[19]

17 Volume ristampato nel 1964.
18 Volume ristampato nel 1971.
19 Volume ristampato nel 1964.

27. Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae a Patribus ejusdem Societatis, tomus quartus: Selecta Natalis Monumenta in ejus epistolis commemorata [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1905, XIX-933 p. (Epistolae P. Hieronymi Nadal, t. 4) [abbreviato come Nadal IV].

28. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus tertius [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1905, 821 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 3) [abbreviato come *Epp. Ign. III*].[20]

29. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus quartus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1906, 770 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 4) [abbreviato come *Epp. Ign. IV*].[21]

30. Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae a Patribus ejusdem Societatis nunc primum editae, tomus primus: 1536-1565. [ed. Fridericus Cervós, Raimundus Vidaurre]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1906, XLVI-759 p. [abbreviato come *Salmeron* I].[22]

31. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus quintus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1907, 818 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 5) [abbreviato come *Epp. Ign. V*].[23]

32. Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum depromptae a Patribus ejusdem Societatis nunc primum editae, tomus secundus: 1565-1585. [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1907, XXXVII-917 p. [abbreviato come *Salmeron II*].[24]

33. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus sextus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1907, 785 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 6) [abbreviato come *Epp. Ign. VI*].[25]

34. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus septimus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1908, 799 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 7) [abbreviato come *Epp. Ign. VII*].[26]

20 Volume ristampato nel 1964.
21 Volume ristampato nel 1965.
22 Volume ristampato nel 1971.
23 Volume ristampato nel 1965.
24 Volume ristampato nel 1972.
25 Volume ristampato nel 1967.
26 Volume ristampato nel 1966.

35. Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Jesu praepositus generalis tertius, vol. III: 1539-1565 [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1908, XXXII-933 p. (Sanctus Franciscus Borgia, t. 3) [abbreviato come Borgia III].

36. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus octavus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1909, 785 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 8) [abbreviato come *Epp. Ign. VIII*].[27]

37. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus nonus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1909, 806 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 9) [abbreviato come *Epp. Ign. IX*].[28]

38. Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Jesu praepositus generalis tertius, vol. IV: 1565-1568 [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1910, XXXII-770 p. (Sanctus Franciscus Borgia, t. 4) [abbreviato come Borgia IV].

39. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus decimus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1910, 782 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 10) [abbreviato come *Epp. Ign. X*].[29]

40. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus undecimus [ed. Vincentius Agustí, Marianus Lecina]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1911, 648 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 11) [abbreviato come *Epp. Ign. XI*].[30]

41. Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Jesu praepositus generalis tertius, vol. V: 1569-1572 [ed. Fridericus Cervós]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1911, XXXV-961 p. (Sanctus Franciscus Borgia, t. 5) [abbreviato come Borgia V].

42. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones, tomus duodecimus [ed. Vincentius Agustí, Fridericus Cervós, Marianus Lecina, Daniel Restrepo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1911, 794 p. (Monumenta Ignatiana, series prima, t. 12) [abbreviato come *Epp. Ign. XII*].[31]

27 Volume ristampato nel 1966.
28 Volume ristampato nel 1967.
29 Volume ristampato nel 1968.
30 Volume ristampato nel 1968.
31 Volume ristampato nel 1968.

43. Monumenta Xaveriana ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, tomus secundus: Scripta varia de sancto Francisco Xaverio [ed. Marianus Lecina, Daniel Restrepo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1912, 1062 p. (Monumenta Xaveriana, t. 2) [abbreviato come Mon. Xavier II].

44. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus primus: 1536-1556 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1912, XXXVI-716 p. (Lainii Monumenta, t. 1) [abbreviato come Lainez I].

45. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus secundus: 1557 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1912, XIX-777 p. (Lainii Monumenta, t. 2) [abbreviato come Lainez II].

46. Nicolai Alphonsi de Bobadilla sacerdotis e Societate Jesu gesta et scripta ex autographis aut archetypis potissimum deprompta [ed. Daniel Restrepo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1913, XVIII-759 p. (Bobadillae Monumenta) [abbreviato come *Bobadilla*].[32]

47. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus tertius: 1558 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1913, XV-792 p. (Lainii Monumenta, t. 3) [abbreviato come Lainez III].

48. Beati Petri Fabri primi sacerdotis e Societate Jesu epistolae, memoriale et processus, ex autographis aut archetypis potissimum deprompta [ed. Franciscus Lirola]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1914, XXIII-943 p. (Fabri Monumenta) [abbreviato come *Faber*].[33]

49. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus quartus: 1558-1560 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1915, XIV-764 p. (Lainii Monumenta, t. 4) [abbreviato come Lainez IV].

50. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus quintus: 1560-1561 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1915, XIV-731 p. (Lainii Monumenta, t. 5) [abbreviato come Lainez V].

32 Volume ristampato nel 1970.
33 Volume ristampato nel 1972.

51. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus sextus: 1561-1563 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1915, XXII-817 p. (Lainii Monumenta, t. 6) [abbreviato come Lainez VI].

52. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu addenda caeteris ejusdem scriptis dispersis in his monumentis. Quibus accedunt nonnulla coaeva, aliorum auctorum, illis coniunctissima, tomus primus [ed. Dionysius Fernández Zapico, Daniel Restrepo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1916, XXXV-740 p. (Polanci complementa, t. 1) [abbreviato come *Pol. Compl.* I].[34]

53. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus septimus: 1563-1564 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1916, XVI-773 p. (Lainii Monumenta, t. 7) [abbreviato come Lainez VII].

54. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu addenda caeteris ejusdem scriptis dispersis in his monumentis. Quibus accedunt nonnulla coaeva aliorum auctorum illis coniunctissima, tomus secundus [ed. Dionysius Fernández Zapico, Daniel Restrepo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1917, XVI-942 p. (Polanci complementa, t. 2) [abbreviato come *Pol. Compl. II*].[35]

55. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Jesu ex autographis vel originalibus exemplis potissimum deprompta a Patribus ejusdem Societatis edita, tomus octavus: 1564-1565 [ed. Ephraem Astudillo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1917, XV-957 p. (Lainii Monumenta, t. 8) [abbreviato come *Lainez VIII*].

56. Scripta de sancto Ignatio de Loyola Societatis Jesu fundatore, tomus secundus [ed. Fridericus Cervós, Arthurus Codina, Dionysius Fernández Zapico, Augustinus Macía, Daniel Restrepo]. Matriti, Typis Gabrielis López del Horno, 1918, XXVI-1087 p. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Scripta de sancto Ignatio, t. 2).

57. Exercitia spiritualia sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria [ed. Arthurus Codina]. Matriti, Typis Successorum Rivadeneyrae, 1919, 1282-15 p. (Monumenta Ignatiana, series secunda).

34 Volume ristampato nel 1969.

35 Volume ristampato nel 1969.

58. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis confessiones, epistolae aliaquae scripta inedita ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta, tomus primus [ed. Daniel Restrepo]. Matriti, Ex Officina Typographica «La Editorial Ibérica », 1920, XXXI-911 p. (Ribadeneira, t. 1) [abbreviato come *Ribadeneira I*].[36]

59. Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae ex autographis aut antiquissimis apographis depromptae, tomus quintus: (1557-1558). Jacobo Lainio, Societatis Jesu moderatore [ed. Dionysius Fernández Zapico]. Matriti, Administratio, [1921], XXI-1056 p. (Litterae quadrimestres, t. 5) [abbreviato come *Litt. Quad. V*].

60. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis confessiones, epistolae aliaquae scripta inedita ex autographis, antiquissimis apographis et regestis deprompta, tomus secundus [ed. Daniel Restrepo, Ioannes Vilar]. Matriti, Ex Officina Typographica «La Editorial Ibérica », 1923, VI-552 p. (Ribadeneira, t. 2) [abbreviato come *Ribadeneira II*].[37]

61. Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae ex autographis aut antiquissimis apographis depromptae, tomus sextus: (1559-1560) Jacobo Lainio, Societatis Jesu moderatore [ed. Dionysius Fernández Zapico]. Matriti, Administratio, [1925], X-1044 p. (Litterae quadrimestres, t. 6) [abbreviato come *Litt. Quad. VI*].

62. Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur Romam missae ex autographis aut antiquissimis apographis depromptae, tomus septimus: (1561-1562) Iacobo Lainio, Societatis Iesu moderatore [ed. Dionysius Fernández Zapico]. Roma, Borgo S. Spirito 5, [1932], XV-853 p. (Litterae quadrimestres, t. 7) [abbreviato come *Litt. Quad. VII*].

63. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus primus: Monumenta Constitutionum praevia [ed. Arthurus Codina]. Roma, Borgo S. Spirito 5, 1934, CCLXXII-459 p. (Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 1) [abbreviato come *Constitutiones I*].[38]

64. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus secundus: Textus hispanus [ed. Arthurus Codina]. Roma, Borgo S. Spirito 5, 1936, CCLXXII-826 p. (Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 2) [abbreviato come *Constitutiones II*].

36 Volume ristampato nel 1969.

37 Volume ristampato nel 1969.

38 Volume ristampato nel 1967.

65. Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Jesu, tomus tertius: Textus latinus [ed. Arthurus Codina]. Roma, Borgo S. Spirito 5, 1938, CLII-368 p. (Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 3) [abbreviato come *Constitutiones III*].

66. Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, volumen I: Narrationes scriptae ante annum 1557. Ediderunt Dionysius Fernández Zapico S.I. et Candidus de Dalmases S.I. cooperante Petro Leturia S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1943, XII-109*-888 p. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes narrativi, t. 1) [abbreviato come *Fontes narr. I*].

67. Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Nova editio ex integro refecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta. Ediderunt Georgius Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I., tomus I: (1535-1548). Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1944, XXXIX-243*-475 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. I; Missiones Orientales, t. I) [abbreviato come *Xavier I*].[39]

68. Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Nova editio ex integro refecta textibus, introductionibus, notis, appendicibus aucta. Ediderunt Georgius Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I., t. II: (1549-1552). Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1945, XII-654 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. II; Missiones Orientales, t. II) [abbreviato come *Xavier II*].[40]

69. Monumenta Antiquae Floridae (1566-1572). Edidit Felix Zubillaga S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1946, XXXVI-107*-692 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. III; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Ant. Flor.*].

70. Documenta Indica, vol. I: (1540-1549). Edidit Iosephus Wicki S. I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1948, XXXIV-104*-868 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. IV; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. I*].

71. Regulae Societatis Iesu (1540-1556). Edidit Dionysius Fernández Zapico S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1948, XI-63*-587 p. (Monumenta Ignatiana, series tertia, t. 4) [abbreviato come *Regulae*].

39 La prima edizione dei Monumenta Xaveriana costituisce i volumi 16 e 43 della serie MHSI, pubblicati a Madrid nel 1899-1900 e nel 1912. Per quanto riguarda il volume 67, esso è stato ristampato nel 1996: Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Ediderunt Georgius Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I. Editio photostatica aucta et emendata a Francisco Zurbano S.I., tomus I: (1535-1548), Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", Romae, 1996, LIII-243*-475 p. (contiene 13 nuove pagine).

40 Volume ristampato nel 1996: Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta. Ediderunt Georgius Schurhammer S.I. et Iosephus Wicki S.I. Editio photostatica aucta et emendata a Francisco Zurbano S.I., tomus II: (1549-1552), Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", Romae, 1996, XII-663 p. (contiene 9 nuove pagine).

72. Documenta Indica, vol. II: (1550-1553). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1950, XXIV-40*-657 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. V; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. II*].

73. Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, vol. II: Narrationes scriptae annis 1557-1574. Edidit Candidus de Dalmases S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1951, XXII-61*-631 p. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes narrativi, t. 2) [abbreviato come *Fontes narr. II*].

74. Documenta Indica, vol. III: (1553-1557). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1954, XXVII-58*-872 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. VI; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. III*].

75. Monumenta Peruana, vol. I: (1565-1575). Edidit Antonius de Egaña S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1954, XX-800 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. VII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per. I*].

76. Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599). Edidit, ex integro refecit et novis textibus auxit Ignatius Iparraguirre S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1955, XII-868 p. (Monumenta Ignatiana, series secunda, nova editio, t. II) [abbreviato come *Directoria*].

77. Monumenta Mexicana, vol. I: (1570-1580). Edidit Felix Zubillaga S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1956, XLII-32*-631 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. VIII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. I*].

78. Documenta Indica, vol. IV: (1557-1560). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1956, XXIV-38*-925 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. IX; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. IV*].

79. Monumenta Brasiliae, vol. I: (1538-1553). Por Serafim Leite S.I. Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1956, 47*-577 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. X; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Bras. I*].

80. Monumenta Brasiliae, vol. II: (1553-1558). Por Serafim Leite S.I. Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1957, 88*-519 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XI; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Bras. II*].

81. Monumenta Brasiliae, vol. III: (1558-1563). Por Serafim Leite S.I. Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1958, 120*-619 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Bras. III*].

82. Monumenta Peruana, vol. II: (1576-1580). Por Antonio de Egaña S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1958, XVI-43*-891 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XIII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per. II*].

83. Documenta Indica, vol. V: (1561-1563). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1958, XXVIII-53*-815 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XIV; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. V*].

84. Monumenta Mexicana, vol. II: (1581-1585). Por Félix Zubillaga S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1959, XL-38*-852 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XV; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. II*].

85. Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, vol. III: Narrationes scriptae ab anno 1574 ad initium saeculi XVII. Edidit Candidus de Dalmases S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1960, XXXVI-866 p. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes narrativi, t. 3) [abbreviato come *Fontes narr. III*].

86. Documenta Indica, vol. VI: (1563-1566). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1960, XXV-44*-854 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XVI; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. VI*].

87. Monumenta Brasiliae, vol. IV: (1563-1568). Por Serafim Leite S.I. Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1960, 96*-542 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XVII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Bras. IV*].

88. Monumenta Peruana, vol. III: (1581-1585). Por Antonio de Egaña S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1961, XVII-26*-770 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XVIII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per. III*].

89. Documenta Indica, vol. VII: (1566-1569). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1962, XXV-49*-760 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XIX; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. VII*].

90. P. Hieronymi Nadal Comentarii de Instituto Societatis Iesu. Edidit Michael Nicolau S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1962, XXX-915 p. (Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal, t. 5) [abbreviato come *Nadal V*].

91. Documenta Indica, vol. VIII: (1569-1573). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1964, XXVI-61*-833 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XX; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. VIII*].

92. Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Nova editio ex integro refecta, vol. I: (1540-1556). Edidit, ex integro refecit novisque textibus auxit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Apud « Monumenta Historica Soc. Iesu », 1965, XXV-33*-683 p. (Monumenta paedagogica. Nova editio, t. 1) [abbreviato come *Mon. paed. I*].

93. Fontes narrativi de s. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis, vol. IV: Vita Ignatii Loyolae auctore Petro de Ribadeneyra. Textus latinus et hispanus cum censuris. Edidit Candidus de Dalmases S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1965, XXIV-1022 p. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes narrativi, t. 4) [abbreviato come *Fontes narr. IV*].

94. Documenta Indica, vol. IX: (1573-1575). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1966, XXIV-42*-775 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXI; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. IX*].

95. Monumenta Peruana, vol. IV: (1586-1591). Por Antonio de Egaña S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1966, XIX-30*-878 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per. IV*].

96. Monumenta Novae Franciae, vol. I: La première mission d'Acadie (1602-1616). Par Lucien Campeau S.I. Roma, Apud "Monumenta Hist. Soc. Iesu"/ Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1967, 276*-719 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXIII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. I*].

97. Monumenta Mexicana, vol. III: (1585-1590). Por Félix Zubillaga S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Societatis Iesu", 1968, 70*-790 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXIV; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. III*].

98. Documenta Indica, vol. X: (1575-1577). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1968, XXIV-38*-1125 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXV; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. X*].

99. Monumenta Brasiliae, vol. V: Complementa Azevediana I (1539-1565). Por Serafim Leite S.I. Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu, 1968, 71*-422 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXVI; Missiones Occidentales), [abbreviato come *Mon. Bras. V*].

100. Sancti Ignatii de Loyola Exercitia spiritualia. Textuum antiquissimorum nova editio. Lexicon textus hispani. Opus inchoavit Iosephus Calveras S.I., absolvit Candidus de Dalmases S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1969, XLVII-801 p. (Monumenta Ignatiana, series secunda, nova editio, t. I) [abbreviato come *Exerc. Spir.*].

101. Monumenta Antiquae Hungariae, vol. I: 1550-1579. Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum S.I., 1969, XXXI-38*-1041 p. (Monumenta Antiquae Hungariae, t. 1) [abbreviato come *Mon. Ant. Hung. I*].

102. Monumenta Peruana, vol. V: (1592-1595). Por Antonio de Egaña S.I. Romae, Apud "Institutum Historicum Soc. Iesu", 1970, XIX-26*-940 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXVII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per.* V].

103. Documenta Indica, vol. XI: (1577-1580). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Institutum Historicum Soc. Iesu", 1970, XXXII-53*-923 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXVIII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XI*].

104. Monumenta Mexicana, vol. IV: (1590-1592). Por Félix Zubillaga S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1971, XXX-32*-809 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXIX; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. IV*].

105. Documenta Indica, vol. XII: (1580-1583). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972, XXIX-32*-1041 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXX; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XII*].

106. Monumenta Mexicana, vol. V: (1592-1596). Por Félix Zubillaga S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1973, XXVIII-35*-758 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXI; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. V*].

107. Monumenta paedagogica Societatis Iesu penitus retractata multisque textibus aucta, vol. II: (1557-1572). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, XXIII-59*-1037 p. (Monumenta paedagogica. Nova editio, t. 2) [abbreviato come *Mon. paed. II*].

108. Monumenta paedagogica Societatis Iesu penitus retractata multisque textibus aucta, vol. III: (1557-1572). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, XXVII-8*-694 p. (Monumenta paedagogica. Nova editio, t. 3) [abbreviato come *Mon. paed. III*].

109. Documenta Malucensia, vol. I: (1542-1577). Edited and Annotated by Hubert Jacobs SJ Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, XLII-84*-758 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Mal. I*].

110. Monumenta Peruana, vol. VI: (1596-1599). Por Antonio de Egaña S.I. Romae, Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu", 1974, XX-23*-839 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXIII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per. VI*].

111. Monumenta Historica Japoniae, vol. I: Textus Catalogorum Japoniae aliaeque de personis domibusque S.J. in Japonia informationes et relationes 1549-1654. Editionem criticam, introductiones ad singula documenta, commentarios historicos proposuit Josef Franz Schütte S.J. Romae, Apud "Monumenta Historica Soc. Iesu", 1975, XXVI-1333 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXIV; Missiones Orientales) [abbreviato come *Mon. Iap. I*].

112. Monumenta Antiquae Hungariae, vol. II: (1580-1586). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum S.I., 1976, XXVIII-23*-1072 p. (Monumenta Antiquae Hungariae, t. 2) [abbreviato come *Mon. Ant. Hung. II*].

113. Documenta Indica, vol. XIII: (1583-1585). Edidit Ioseph Wicki S.I. Romae, Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu", 1975, XXXI-25*-921 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXV; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XIII*].

114. Monumenta Mexicana, vol. VI: (1596-1599). Por Félix Zubillaga S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1976, XXXI-31*-787 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXVI; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. VI*].

115. Fontes documentales de s. Ignatio de Loyola. Documenta de s. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis. Collegit et edidit Candidus de Dalmases S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1977, L-877 p. (Monumenta Ignatiana, series quarta: Fontes documentales) [abbreviato come *Fontes doc.*].

116. Monumenta Novae Franciae, vol. II: Établissement à Québec (1616-1634). Par Lucien Campeau S.I. Roma, Apud "Monumenta Hist. Soc. Iesu"/ Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1979, 141*-889 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXVII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. II*].

117. Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S.I., vol. I: (1551-1600). Collegit et edidit Ladislaus Lukács S. I. Romae, Institutum Historicum S.I., 1978, XXI-41*-828 p. (Catalogi Provinciae Austriae, t. 1) [abbreviato come *Cat. Prov. Austr. I*].

118. Documenta Indica, vol. XIV: (1585-1588). Edited by Joseph Wicki S.J. and John Gomes S.J. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1979, XXXVIII-49*-966 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXVIII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XIV*].

119. Documenta Malucensia, vol. II: (1577-1606). Edited and Annotated by Hubert Jacobs SJ Rome, Jesuit Historical Institute, 1980, XXXI-65*-794 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XXXIX; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Mal. II*].

120. Monumenta Peruana, vol. VII: (1600-1602). Por Antonio de Egaña S.I. y Enrique Fernández S.I.. Romae, Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu", 1981, XVIII-20*-1047 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XL; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per. VII*].

121. Monumenta Antiquae Hungariae, vol. III: (1587-1592). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum S.I., 1981, XXVII-22*-915 p. (Monumenta Antiquae Hungariae, t. 3) [abbreviato come *Mon. Ant. Hung. III*].

122. Monumenta Mexicana, vol. VII: (1599-1602). Por Félix Zubillaga S.I. Romae, Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu", 1981, XXVI-35*-831 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. VII*].

123. Documenta Indica, vol. XV: (1588-1592). Edited by Joseph Wicki S.J. and John Gomes S.J. Romae, Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu", 1981, XXXII-48*-885 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XV*].

124. Monumenta paedagogica Societatis Iesu penitus retractata multisque textibus aucta, vol. IV: (1573-1580). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, XXV-29*-887 p. (Monumenta paedagogica. Nova editio, t. 4) [abbreviato come *Mon. paed. IV*].

125. Catalogi personarum et officiorum Provinciae Austriae S. I., vol. II: (1601-1640). Collegit et edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum S.I., 1982, X-18*-798 p. (Catalogi Provinciae Austriae, t. 2) [abbreviato come *Cat. Prov. Austr. II*].

126. Documenta Malucensia, vol. III: (1606-1682). Edited and Annotated by Hubert Jacobs SJ Rome, Jesuit Historical Institute, 1984, XXIII-54*-777 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLIII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Mal. III*].

127. Documenta Indica, vol. XVI: (1592-1594). Edited by Joseph Wicki S.J. and John Gomes S.J. Romae, Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu", 1984, XXVI-76*-1085 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLIV; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XVI*].

128. Monumenta Peruana, vol. VIII: (1603-1604). Editor Enrique Fernández S.I. Romae, Apud "Institutum Historicum Societatis Iesu", 1986, XXIII-29*-650 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLV; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Per. VIII*].

129. Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata, vol. V: Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu (1586, 1591, 1599). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1986, XXVI-36*-470 p. (Monumenta paedagogica. Nova editio, t. 5) [abbreviato come *Mon. paed. V*].

130. Monumenta Novae Franciae, vol. III: Fondation de la Mission Huronne (1635-1637). Par Lucien Campeau S.I. Roma, Apud "Monumenta Hist. Soc. Iesu"/Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1987, 54*-894 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLVI; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. III*].

131. Monumenta Antiquae Hungariae, vol. IV: (1593-1600). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1987, XX-10*-616 p. (Monumenta Antiquae Hungariae, t. 4) [abbreviato come *Mon. Ant. Hung. IV*].

132. Documenta Indica, vol. XVII: (1595-1597). Edited by Joseph Wicki S.J. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988, XIX-62*-446 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLVII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XVII*].

133. Documenta Indica, vol. XVIII: (1595-1597). Edited by Joseph Wicki S.J. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1988, X-[p. 447-965] (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLVIII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Doc. Ind. XVIII*].

134. The Jesuit Makasar Documents (1615-1682). Edited and Annotated by Hubert Jacobs SJ Rome, Jesuit Historical Institute, 1988, XXI-35*-285 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. XLIX; Missiones Orientales).

135. Monumenta Novae Franciae, vol. IV: Les grandes épreuves (1638-1640). Par Lucien Campeau S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu/Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1989, 48*-808 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. L; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. IV*].

136. Monumenta Proximi-Orientis, vol. I: Palestine-Liban-Syrie-Mésopotamie (1523-1583). Par Sami Kuri S.J. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1989, 138*-483 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LI; Missiones Orientales) [abbreviato come *Mon. Prox. Or. I*].

137. Monumenta Historica Japoniae, vol. II: Documentos del Japón 1547-1557. Editados y anotados por Juan Ruiz-de-Medina S.J. Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990, 53*-791 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LII) [abbreviato come *Mon. Iap. II*].

138. Monumenta Novae Franciae, vol. V: La bonne nouvelle reçue (1641-1643). Par Lucien Campeau S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu/Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1990, 49*-862 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LIII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. V*].

139. Monumenta Mexicana, vol. VIII: (1603-1605). Editados y anotados por Miguel Angel Rodríguez S.J. Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1991, XXI-73*-683 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LIV; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Mex. VIII*].

140. Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata, vol. VI: Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu (1582-1587). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992, XI-44*-533 p. (Monumenta paedagogica. Nova editio, t. 6) [abbreviato come *Mon. paed. VI*].

141. Monumenta paedagogica Societatis Iesu. Nova editio penitus retractata, vol. VII: Collectanea de Ratione studiorum Societatis Iesu (1588-1616). Edidit Ladislaus Lukács S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992, XVI-712 p. (Monumenta paedagogica. Nova editio, t. 7) [abbreviato come *Mon. paed. VII*].

142. Monumenta Angliae, vol. I: English and Welsh Jesuits: Catalogues (1555-1629). Collected and Edited by Thomas M. McCoog, S.J. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992, CXXI-437 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LV) [abbreviato come *Mon. Ang. I*].

143. Monumenta Angliae, vol. II: English and Welsh Jesuits: Catalogues (1630-1640). Collected and Edited by Thomas M. McCoog, S.J. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1992, 548 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LVI) [abbreviato come *Mon. Ang. II*].

144. Monumenta Novae Franciae, vol. VI: Recherche de la paix (1644-1646). Par Lucien Campeau S.I. Romae, Institutum Historicum Societatis Iesu/ Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1992, 43*-805 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LVII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. VI*].

145. Monumenta Proximi-Orientis, vol. II: Égypte (1547-1563). Par Charles Libois S.J. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1993, 138*-345 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LVIII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Mon. Prox. Or. II*].

146. Monumenta Novae Franciae, vol. VII: Le Témoignage du sang (1647-1650). Par Lucien Campeau S.I. Romae, Institutum Historicum Soc. Iesu/ Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1994, 45*-887 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LIX; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. VII*].

147. Monumenta Proximi-Orientis, vol. III: Palestine-Liban-Syrie-Mésopotamie (1583-1623). Par Sami Kuri S.J. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1994, 110*-371 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LX; Missiones Orientales) [abbreviato come *Mon. Prox. Or. III*].

148. Monumenta Historica Japoniae, vol. III: Documentos del Japón 1558-1562. Editados y anotados por Juan Ruiz-de-Medina S.J. Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1995, 743 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXI) [abbreviato come *Mon. Iap. III*].

149. Monumenta Novae Franciae, vol. VIII: Au bord de la ruine (1651-1656). Par Lucien Campeau S.I. Romae, Institutum Historicum Soc. Iesu/Montréal, Les Éditions Bellarmin, 1996, 54*-1045 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. VIII*].

150. Monumenta Proximi-Orientis, vol. IV: Égypte (1565-1591). Par Charles Libois S.J. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1996, 50*-463 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXIII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Mon. Prox. Or. IV*].

151. Monumenta Angliae, vol. III: England, Ireland, Scotland, and Wales: Documents (1541-1562). Collected and Edited by Thomas M. McCoog, S.J. and László Lukács, S.J. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2000, LXVIII-592 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXIV) [abbreviato come *Mon. Ang. III*].

152. Monumenta Proximi-Orientis, vol. V: Égypte (1591-1699). Par Charles Libois S.J. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2002, LXII-593 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXV; Missiones Orientales) [abbreviato come *Mon. Prox. Or. V*].

153. Monumenta Sinica, vol. I: (1546-1562). Edited by John W. Witek S.J. and Joseph S. Sebes S.J. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2002, 498 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXVI) [abbreviato come *Mon. Sin.*].

154. Monumenta Novae Franciae, vol. IX: Pour le salut des Hurons (1657-1661). Par Lucien Campeau S.I., Romae, Institutum Historicum Soc. Iesu/Montréal, Les Éditions Bellarmin, 2003, 33*-746 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXVII; Missiones Occidentales) [abbreviato come *Mon. Nov. Franc. IX*].

155. Monumenta Proximi-Orientis, vol. VI: Égypte (1700-1773). Par Charles Libois S.J. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2003, LX-658 p. (Monumenta Missionum Societatis Iesu, vol. LXVII; Missiones Orientales) [abbreviato come *Mon. Prox. Or. VI*].

156. Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius, vol. VI: (1478-1551). Editado por Enrique García Hernán. Valencia, Generalitat Valenciana/Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2003, 751 p. (Monumenta Borgia, t. 6) [abbreviato come Borgia VI].

157. Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius, vol. VII: (1550-1566). Editado por Enrique García Hernán. Valencia, Generalitat Valenciana/Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 858 p. (Monumenta Borgia, t. 7) [abbreviato come *Borgia VII*].

Monumenta Historica Societatis Iesu Nova Series

1. A mis manos han llegado. Cartas de los PP. Generales a la Antigua Provincia del Paraguay (1608-1639). Editado por Martín María Morales. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu/Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, 83*-613 p. (Nova Series vol. 1).

2. Noble Patronage and Jesuit Missions. Maria Theresia von Fugger-Wellenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaires in China and Vietnam. Ronnie Po-Chia Hsia [ed.]. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006, 365 p. (Nova Series vol. 2).

3. Beato Iácopo da Varazze, O.P., Leyenda de los Santos (que vulgarmente Flos Sanctorum llaman), por Félix Juan Cabasés S.I.. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu/Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2007, XCVIII-913 p. (Nova Series vol. 3).

4. "Œcuménisme" au XIXe siècle. Jésuites russes et union des Églises d'après les Archives Romaines de la Compagnie de Jésus. Robert Danieluk SJ [ed.], Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2009, 314 p. (Nova Series vol. 4).

5. Ludolfo de Sajonia (Ludolf von Sachsen), La Vida de Cristo. Fielemente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. Introducción, tradución y notas de Emilio del Río S.I., t. 1. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu/Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2010, XXVIII-766 p. (Nova Series vol. 5-I).

6. Ludolfo de Sajonia (Ludolf von Sachsen), La Vida de Cristo. Fielemente recogida del Evangelio y de los Santos Padres y Doctores de la Iglesia. Introducción, tradución y notas de Emilio del Río S.I., , t. 2. Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu/Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2010, 894 p. (Nova Series vol. 5-II).

7. Confucius Sinarum Philosophus (1687). The First Translation of the Confucian Classics. Thierry Meynard [ed.]. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, VII-449 p. (Nova Series vol. 6).

8. Recusancy and Conformity in Early Modern England. Manuscript and Printed Sources in Translation. Edited by Ginevra Crosignani, Peter Holmes, Thomas M. McCoog S.J., Michael Questier. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, XXXIV-432 p. (Nova Series vol. 7).

9. Stephanus Tuccius S.J., Christus Nascens, Christus Patiens, Christus Iudex. Tragoediae. Edizione, Introduzione, Traduzione di Mirella Saulini. Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, LX-292 p. (Nova Series vol. 8).

Jesuitenmission in Südamerika – Jesuiten in Luzern

Jahrestagung von Jesuitica e.V., 9-11. März 2012, Luzern

Dass die Gesellschaft Jesu in Luzern ein bedeutender Faktor der katholischen Reform war, vermittelt das Stadtbild mit der Jesuitenkirche und dem ehemaligen Kolleg und heutigen Regierungsgebäude. Stadt und Kanton pflegen dieses Erbe auch entsprechend. Die Bauten sind nicht nur sorgfältig restauriert, sondern die schriftliche Hinterlassenschaft der Luzerner Jesuiten ist im Staatsarchiv in den letzten Jahrzehnten detailliert verzeichnet worden, was zu neuen historischen Forschungen geführt hat, die bereits publiziert vorliegen. Warum aber eine Tagung über Jesuiten in Luzern und Lateinamerika?

Gründe dafür gibt es zwei. Der Verein Jesuitica, der sich der Erforschung der Geschichte der Gesellschaft Jesu im deutschen Sprachraum widmet, zählt mehrere Mitglieder, die sich mit den Jesuitenmissionen in Lateinamerika beschäftigen. So wurde die diesjährige Tagung in Luzern vom 9. bis 11. März 2012 zum Thema „Jesuitenmission in Südamerika – Jesuiten in Luzern“ von den beiden Lateinamerikaspezialisten Esther Schmid Heer und Eckart Kühne organisiert. Esther Schmid Heer hat eine germanistische Dissertation über den „Paraquarischen Blumengarten“, eine die Beschreibung Paraguays des Südtiroler Jesuiten Anton Sepp, verfasst. Eckart Kühne hat in Bolivien die Barockkirchen der einstigen Jesuitenreduktionen restauriert und darüber an der ETH doktoriert.

Zudem hatte einer der bedeutendsten deutschsprachigen Lateinamerikamissionare, Hans Martin Schmid S.J. (1694-1772), Wurzeln in Luzern. Geboren in Baar besuchte er das Jesuitengymnasium in Luzern, wurde als junger Jesuit nach Lateinamerika geschickt, wo er im bolivianischen Tiefland als Architekt, Maler und Musiker wirkte, nach der Vertreibung der Jesuiten aus dem spanischen Lateinamerika 1768 nach Luzern zurückkehrte und seine letzten Lebensjahre im dortigen Kolleg verbrachte. Seine Kirchen, an deren Restaurierung Eckart Kühne mitwirkte, erstrahlen in neuem Glanz und zählen zum Unesco-Weltkulturerbe, seine Musik wird

von Indios noch heute gespielt. Madonnenstatuen aus seinem Missionsgebiet zeigen auffallende Ähnlichkeiten zum Gnadenbild im Kloster Gubel bei Menzingen.

Werdegang der Historiographie
Fabian Fechner, Lehrbeauftragter am Seminar für Neuere Geschichte in Tübingen, gab einen Überblick über die Historiographie der paraguayischen Reduktionen. Über lange Zeit dominierte die Beschäftigung mit apologetischen oder polemischen Schriften aus dem 17. und 18. Jahrhundert. Ist Paraguay das Zeugnis einer gelungenen Mission oder einer subversiven Verschwörung gegen die spanische Krone? Interessanterweise orientiert sich die breitere Wahrnehmung der Reduktionen in der heutigen Gesellschaft noch weitgehend an diesem Deutungsmuster. Lange stellte sich auch die Frage, ob sich die Jesuiten beim Aufbau der Reduktionen von einem schriftlich festgelegten Leitbild, einer Utopie, leiten liessen, wobei man ein solches Dokument nie gefunden hat. Im ausgehenden 19. Jahrhundert versuchten Argentinien, Brasilien und Paraguay die Reduktionen in ihre Nationalgeschichtsschreibung einzubauen. Die Quellen wurden auch zur Geltendmachung von Gebietsansprüchen gelesen. Eine starke Diskussion unter Historikern wurde auch darüber entfacht, wieweit die kollektive Bewirtschaftung in den Reduktionen ein kommunistisches Element darstellt. Eine intensivierte Forschung setzte durch die Editionen der Monumenta Historica Societatis Iesu ein. Ein weiterer wichtiger Schritt war die Öffnung hin zur historischen Sozialgeschichtsschreibung, die die reiche archivalische Überlieferung nach neuen Kriterien auswertete und sich auch archäologischer Methoden bediente. Man nahm nun den Indio als Akteur ins Visier und erforschte neben den Guaranís auch andere Völker und ihre Kulturen.

Verschiedenartige Missionsstrategien
Johannes Meier, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Mainz, gab im öffentlichen Abendvortrag zuerst einen Überblick über alle frühneuzeitlichen Jesuitenmissionen in Lateinamerika, welche von Niederkalifornien bis Chile reichten. Auf diese beiden Gebiete ging er dann detaillierter ein. Die Jesuiten waren die ersten Europäer, die sich auf der Halbinsel Niederkalifornien dauerhaft niederliessen. Bis

1767 gelang es ihnen, 17 Missionen aufzubauen, die sich zu eigentlichen Oasen in der Wüste entwickelten. Der chilenischen Küste vorgelagert liegt die Insel Chiloé. Die Jesuiten bauten dort mit der einheimischen Bevölkerung eine völlig neuartige Mission auf. Im Frühling machten sie sich auf den Weg und zogen während eines halben Jahres von Siedlung zu Siedlung, feierten die Sakramente und hielten nach den begabtesten Bewohnern Ausschau, die sie dann im Jesuitenkolleg in Castro zu Katecheten ausbildeten. Das alltägliche kirchliche Leben lag damit schon sehr früh in den Händen der indigenen Führungsschicht. Einer der Missionare, Joseph Imhof S.J. (1681-1736), stammte aus Ernen im Kanton Wallis. Dass ein Gotteshaus auf Chiloé in auffallender Weise der Kirche in diesem Oberwalliser Dorf gleicht, ist ein sprechendes Zeichen für die globale Dimension der Jesuitenmission, in deren Rahmen Stilmerkmale aus Europa aufgenommen und in der Neuen Welt inkulturiert wurden.

Barbara Mahlmann-Bauer, Professorin für Neuere Deutsche Literatur in Bern, untersuchte die Reflexionen von Antonio Possevino S.J. (1533-1611) über Mission und Bekehrung. Sein Hintergrund waren Begegnungen mit Protestanten und Orthodoxen in Savoyen, Skandinavien, Siebenbürgen und Moskau. Davon ausgehend machte er in den Büchern VI.-XI. seines Werkes *Bibliotheca selecta* den Schritt zur Begegnung mit den Völkern, die über spanische und portugiesische Kolonisatoren durch Jesuiten mit dem Christentum in Berührung gekommen sind. Dabei stützte er sich weitgehend auf José de Acosta S.J. (1540-1600) und bezeichnet die Japaner als diejenigen, mit denen ein Dialog über die Inhalte des Christentums am ehesten möglich sei, wovon die Indianer Mittel- und Südamerikas hingegen noch weit entfernt seien.

Uwe Glüsenkamp, Mitarbeiter an der Abteilung für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte in Mainz, stellte das Wirken zentraleuropäischer Jesuiten in der Ordensprovinz Peru vor. Auffallend ist dabei vor allem, dass diese im 17. Jahrhundert noch vorwiegend in den Kollegien die spanischstämmige Bevölkerung betreuten und sich erst im 18. Jahrhundert vermehrt der indigenen Bevölkerung zuwandten. Wichtig ist auch der Befund, dass zahlreiche profilierte Jesuiten aus der böhmischen Provinz kamen, also aus Gebieten, die damals zweisprachig waren und aus denen die deutsche Kul-

tur inzwischen verschwunden ist. Das reiche kulturelle Erbe dieser Jesuitenprovinz wurde lange vernachlässigt. Glüsenkamp zeigte anschaulich auf, wie die Jesuiten in verschiedenen Disziplinien wirkten und das kulturelle und geistige Leben in Peru, mittels ihrer Schriften aber auch in Europa entscheidend mitprägten.

Paul Oberholzer S.J. vom Historischen Institut der Gesellschaft Jesu in Rom versuchte, das missionarische Wirken des Trentiners Eusebio Kino S.J. (1645-1711) im Nordwesten Mexikos auf dem Hintergrund der Kolonialgeschichte der spanischen Krone und der gesellschaftlichen Situation der dortigen Indianer darzustellen. Eusebio Kino legte zweifelsohne grosse Schaffenskraft und Anpassungsfähigkeit an den Tag. Wieweit er aber die Situation der Indios ernst nahm, wieweit er von ihnen wirklich als deren Anwalt wahrgenommen wurde, oder ob er vielmehr im Dienste der Krone sozialdisziplinierend wirkte, lässt der gegenwärtige Forschungsstand offen.

Missionarsberichte als Quellen literarischer und historischer Forschung

Klaus Schatz S.J., emeritierter Professor für Kirchengeschichte in Frankfurt/M, verglich Berichte deutsche Jesuiten des 18. Jahrhunderts aus den Reduktionen miteinander. Allen ist ein Stil der Nüchternheit eigen, missionarische Utopien spielen keine Rolle. So wird potentiellen Missionaren auch nicht die Verwirklichung hoher Ideale in Aussicht gestellt, vielmehr gehörte Anpassungsfähigkeit an unvorhergesehene Situationen zum Anforderungsprofil. Sowohl Anton Sepp S.J. (1655-1733) als auch Martin Dobritzhoffer S.J. (1718-1791) verteidigen die Reduktionen aber als das Modell, das den Indios gerecht wird und stellen es als Alternative dem System der Encomienda gegenüber. Auch hielten sie die Indios für treue Untertanen der Krone. Der Guaraniaufstand von 1750 war für sie die verzweifelte Reaktion enttäuschter Patrioten. Besonders Anton Sepp betont die Unselbständigkeit der Indios, wobei er dieses Bild ergänzt durch das der noch nicht christianisierten Germanen, die einstmals auch nicht auf einem höheren Niveau standen. Manche Indios zeigten sich gemäss Sepp sogar als bemerkenswert wissbegierig. Bei ihnen sind zudem Ansätze einer Gesellschaftsstruktur greifbar, wie sie einer deutschen Reichsstadt eigen sind.

Esther Schmid Heer, wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Provinzbibliothek der Schweizer Jesuiten in Zürich, untersuchte in ihrer Dissertation das Schriftgut des Tiroler Lateinamerikamissionars Anton Sepp, die ersten längeren Berichte über die frühneuzeitlichen südamerikanischen Jesuitenmissionen in deutscher Sprache. Es ging Schmid Heer dabei um den dynamischen und performativen Charakter dieser Texte, wie diese eigentlich funktionierten. Sie sind darum von Interesse, weil sie keine systematisierten Informationen vermitteln, nicht geglättet sind und damit unmittelbaren Einblick in die Lebenswelt und die Wahrnehmung des Missionars bieten. Die Referentin zeigte, wie die Anpassung an fremde Gegebenheiten ein zentrales Element in der Erzählung ist. Dabei fand das Verstehen des Anderen über das Erzählen vom Eigenen statt. So wurde die schwarze Madonna von Altötting, ein Identifikationsmerkmal des bayerischen Barockkatholizismus, Indios und Negersklaven wegen der dunklen Hautfarbe zum vertrauten Bezugspunkt des Christentums. Für beide Kulturen wurde dasselbe Element identitätsstiftend. Dabei blieb Anton Sepp aber europäischen Wahrnehmungsmustern verhaftet. Dass er den Indios jeden Erfindergeist absprach ist Ausdruck dafür. Allerdings änderte Sepp im Laufe seines Lateinamerika-Aufenthalts seine Blickrichtung. Lateinamerika wurde zu seiner Lebenswelt, von der aus der immer noch als Europäer nach Europa berichtet.

Fortleben in der heutigen Kultur

Sieglinde Falkinger aus Klagenfurt stellte ihr soziologisches Projekt der Erforschung heutiger kirchlicher Rituale der Chiquitanos im bolivianischen Tiefland vor. Die Jesuiten vermittelten dort die christliche Botschaft im 18. Jahrhundert mittels sog. „Sermones", poetischen Texten in indigener Sprache, zumeist Lobgesängen auf den Patron einer Kirche. Falkinger wies nach, dass diese „Sermones" über Jahrhunderte von den Indios ohne jesuitische Präsenz beibehalten wurden. Sie sind ein Zeichen dafür, dass die Missionsarbeit zum Merkmal religiöser und sozialer Identität geworden ist.

Wilhelm Remes, wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kollegium Aloisianum in Linz, stellte im zweiten Abendvortrag Motive südamerikanischer Jesuitenmissionen in der Philatelie vor. Die Darstellungen bedeutender Persönlichkeiten wie Manuel da Nobrega S.J. (1517-1570) und José de An-

chieta S.J. (1534-1597) sowie signifikanten Bauten bringen zum Ausdruck, wie moderne Staaten das Erbe der Jesuiten zu Elementen ihrer nationalen Identität gemacht haben, mit welchen sie sich nach aussen präsentieren.

Katholische Reform in Luzern

Jonas Vogel, Geschichtsstudent an der Unvierstität Luzern, hat eine Baccelor-Arbeit über die Anfänge der Jesuiten in der Schweiz geschrieben und ihm Rahmen der Tagung einen Überblick über die Gründungszeit der Jesuitenniederlassung in Luzern in den siebziger Jahren des 16. Jahrhunderts gegeben.

Sibylle Appuhn-Radtke vom Zentralinstitut für Kunstgeschichte in München erläuterte anhand des Altarbildes von 1657 in der Sakristei der Jesuitenkirche mit einer Darstellung der Glorie von Karl Borromäus, wie darin das Anliegen der Katholischen Reform, nämlich den Innerschweizer Katholizismus zu stärken, mit den familiären Interessen des Stifters des Bildes, Federico Borromeo, zusammenspielte. Karl Borromäus schwebt über dem Vierwaldstättersee und weist auf eine Planskizze des von ihm gestifteten Collegium Helveticum in Mailand. Bezeichnenderweise ist der Heilige mit bischöflichen Insignien, und nicht als Kardinal dargestellt.

Unsere Indianer – ein Topos jesuitischer Erziehung und Seelsorge in Luzern

Heinz Sproll, Professor für Didaktik der Geschichte in Augsburg, griff den seit 1550 verwendeten Topos *unsere Indianer* auf und zeigte, wie dieser im Jesuitenkolleg Luzern in diversen kulturhistorischen Dimensionen seinen Niederschlag fand und die Pädagogik bestimmte. Sproll schickte voraus, dass der ganze Prozess der Konfessionalisierung nicht als unilaterales Programm der frühneuzeitlichen Herrschaft verstanden werden darf, sondern sich in einem komplexen Interaktionsprozess der Untertanen untereinander einerseits und zwischen den Obrigkeiten und den Untertanen andererseits abspielte. Dabei wurde die jesuitische Akkomodationsmethode als Kulturtransfer sowohl in Übersee als auch in Europa zur Erziehung der Führungseliten eingebracht. Sproll schloss hier an Schmid Heer an und betonte, dass die heutige Historiographie sich von der Offenheit für einen rezi-

proken Austauschprozess zwischen Missionaren und Missionierenden leiten lassen muss, woraus hervorgeht, dass auf beiden Seiten ein umfassender Kulturwandel stattfand.

Die Jesuiten wandten den Topos *unsere Indianer* auch auf die im Glauben unsicher gewordenen Luzerner an. Der Provinzial ermahnte die ersten Jesuiten in Luzern, sich in ihrer Arbeit an den Bedürfnissen der Bevölkerung zu orientieren. Überzeugungskraft lag für ihn nicht im besseren Argument, sondern im vornehmen Umgang. Der einzelne Jesuit muss dabei selbst einschätzen, wie er konkret in bestimmten Situationen kommunizierte, ihm war also ein erstaunlich grosser Handlungsspielraum beschieden. Dabei kam die Akkommodation ebenso zur Anwendung wie in China und Lateinamerika. Klagen über mangelnde Empathie der Jesuiten bestätigen nur die Hypothese einer wechselseitigen Akkulturierung, eines Prozesses gegenseitigen Austausches.

Im Unterricht sollten der Jugend kommunikative Kompetenzen für ihre künftigen Führungsaufgaben vermittelt werden. Gleichzeitig aber wurde darauf abgezielt, den Wahrnehmungshorizont auf aussereuropäische Kulturen hin zu weiten. Auf der Bühne wurden oft Theater mit japanischen oder chinesischen Themen zur Aufführung gebracht. Im frühen 18. Jahrhundert wurde bereits ein Geschichts- und Geographieunterricht eingeführt, der auch die fremden Kontinente beinhaltete. Sproll verortete in dieser Methode, die die Jesuiten bewusst durchdachten, die in den Gründungstexten der Gesellschaft Jesu festgelegten Maximen der *Indifferenz* und der *discreta caritas* zur Unterscheidung der Geister. Beides generierte eine Grunddisposition der Offenheit gegenüber dem anderen und dem Ausgang des angegangenen Prozesses. Sproll schloss damit mit einem interessanten Blick auf die kulturelle und soziale Wirkungsgeschichte ignatianischen Schriftguts.

Dominik Sieber, Mitarbeiter bei der Sammlung Zurlauben in Aarau, beschäftigte sich in seiner Dissertation mit der Seelsorge der einfachen Bevölkerung durch die Jesuiten in Luzern. Ohne sich mit Heinz Sproll abgesprochen zu haben, konkretisierte er dessen Grundthese. Eingangs verwies er auf das Problem, dass die Quellen, die bisher zur Konfessionalisierung ausgewertet worden sind, weitgehend normativen Charakters sind und obrigkeitliche Wünsche zum Ausdruck bringen. Sieber wandte sich darum den *Litterae*

annuae zu, die oft von konkreten Nöten der Menschen und von der Wirksamkeit von Beichte und Sakramentalien gegenüber diesen Nöten berichten. Die Jesuiten mussten sich zuerst mit den Bedürfnissen der Menschen in Luzern auseinandersetzen. Sakramentalien, wie zum Beispiel ein Agnus Dei, wurden von der einfachen Bevölkerung wie ein Amulett wahrgenommen und verwendet. Damit konnten die Jesuiten mit den Angeboten von Gesundbetern konkurrieren. Die Grenze zwischen Sakramenten und Sakramentalien existierte folglich bei der Bevölkerung kaum. Sie wurde aber auch von den Jesuiten bewusst verwischt, wobei das Ziel behalten blieb, die Menschen zum Sakramentsempfang hinzuführen, worin sie sich von den Gesundbetern wieder klar unterschieden. Mit den Sakramentalien kamen die Jesuiten dem Wunsch nach handfester Alltagsbewältigung eher entgegen als mit den Sakramenten allein. Es bleibt Siebers Befund, dass die Katholische Reform in Luzern über diesen Weg Fuss fasste. Parallelen zur Mission der Indios in Lateinamerika werden damit offenkundig.

Bei diesem Kongress handelt sich um die erste Tagung in der Schweiz, die sich ausschliesslich der Geschichte der Gesellschaft Jesu gewidmet hat. Interessant ist, dass die Initiative von einer Germanistin und einem Architekturhistoriker ausging. Klaus Schatz und Paul Oberholzer waren die einzigen Jesuiten, die sich mit einem Referat einbrachten, wobei beide gegenwärtig nicht zur Ordensgeschichte in Lateinamerika oder Luzern forschen, sondern spontan eingesprungen sind, weil angemeldete Referenten ausgefallen sind. Es ist erfreulich, dass im deutschen Sprachraum die Historiographie zur Gesellschaft Jesu lebendig ist. Die Tagung war gut besucht. Viele Referenten stehen noch in Ausbildung oder am Beginn ihrer akademischen Laufbahn. Ein deutliches Zeichen dafür, dass die profanen Kulturwissenschaften die Relevanz der Geschichte der Gesellschaft Jesu erkannt haben. Es ist damit zu rechnen, dass in den nächsten Jahren an den deutschsprachigen Universitäten weitere Forschungsprojekte zur Geschichte der Gesellschaft Jesu lanciert werden. Es bleibt zu hoffen, dass die jungen Akademiker auch von der angloamerikanischen und spanischen Welt wahrgenommen werden, was wegen der Sprachdifferenz bisher noch nicht wirklich geschehen ist. Es ist aber auch zu wünschen, dass

die Jesuiten sich mit diesen Forschungen auseinandersetzen und es nicht scheuen, darin neue Zugänge zu ihrer Identität zu suchen.

IHSI Paul Oberholzer S.J.

La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi

Aspetti religiosi, politici, religiosi

Promosso dal Dipartimento di studi storici e politici dell'Università degli studi di Padova, dal Dipartimento di discipline storiche, antropologiche e geografiche dell'Università Alma Mater Studiorum di Bologna, il convegno internazionale tenutosi a Bologna nel dicembre 2007 ha affrontato questo tema a lungo trascurato dalla storiografia, che ha trovato negli ultimi anni la meritata attenzione. Gli interventi, partendo dalle conseguenze immediate dell'espulsione dei gesuiti dai regni di Spagna e Portogallo e dalla loro permanenza nello Stato della Chiesa, inevitabilmente, hanno toccato anche gli anni successivi al breve Dominus ac Redemptor, periodo anch'esso in larghissima parte ancora da indagare. Questa cesura temporale costituì un punto di svolta fondamentale per gli esuli che, oltre a subire un ulteriore peggioramento delle loro già precarie condizioni economiche, si videro spogliati della loro appartenenza ad un corpo religioso, ma non della loro identità, come suggerisce la lettura del volume che ora raccoglie gli atti del convegno, nel quale il tema centrale è proprio il complesso processo di conservazione e riformulazione dell'identità degli esuli spagnoli e portoghesi in questo drammatico frangente, in relazione anche all'articolato rapporto che gli esuli instaurarono con la cultura italiana.

I numerosi saggi, densi di spunti interpretativi, forniscono, da molteplici prospettive e con diversi approcci metodologici, un quadro vasto ed approfondito del fenomeno dell'esilio degli ignaziani in Italia.

I contributi presentati da studiosi di diverse discipline, oltre ad esporre i risultati raggiunti ed i *lavori in corso*, offrono in molti casi una notevole complementarietà, a testimonianza della ricchezza di possibilità di ricerca in questa materia.

La sintetica introduzione di *Gian Paolo Brizzi*, uno dei curatori, oltre a spiegare le motivazioni che hanno portato la storiografia italiana a trascurare questa fase della storia della Compagnia, tratteggia le principali linee di ricerca presenti nel volume, che coinvolgono l'integrazione degli esuli nelle località che li ospitarono, la loro produzione intellettuale e scientifica, la loro partecipazione ai dibattiti culturali e politici del tempo.

Anche se è difficile esporre tutti i temi trattati nei trenta saggi raccolti, che non si presentano ordinati per aree tematiche, si cercherà in questa sede di rendere conto dei suoi contenuti attraverso un percorso che metta di volta in volta al centro le persone, i luoghi e le opere.

Alcuni studi riguardano la massa degli espulsi, le loro opere inedite, i luoghi di insediamento, mentre altri rigurdano le personalità di spicco dell'*emigrazione*, la loro produzione intellettuale e la partecipazione al dibattito culturale e religioso del tempo.

I primi saggi presentano due progetti di localizzazione e catalogazione della produzione dei gesuiti provenienti dall'Assistenza spagnola.

Inmaculada Arrillaga introduce i lavori che il suo gruppo di ricerca sta svolgendo per l'individuazione e la catalogazione negli archivi di Spagna ed Italia degli scritti prodotti dai gesuiti spagnoli, ed incentrata sulla loro ingente produzione diaristica: una *pasión biográfica,* come annota Arrillaga, trasmessa proprio dal fondatore. Lo studio è stato impostato secondo tre grandi blocchi: gli scritti dell'espulsione, gli scritti dell'esilio e gli scritti che ricordano la vita prima dell'espulsione, in particolare alcuni riguardano soprattutto le esperienze missionarie e sono di carattere descrittivo, geografico, naturalistico.

Diverse furono le motivazioni sottese a questa produzione, riferibili sia ad una finalità *terapeutica* per ricordare ed elaborare la difficile situazione contingente, che ad una chiara finalità apologetica per difendere l'innocenza della Compagnia e fornire materiale di prima mano per la sua *storia.* I *diari,* rimasti inediti e scritti spesso su indicazione dei superiori, furono *gelosamente* custoditi.

La produzione intellettuale di questi religiosi fu notevole: la creazione di una bibliografia della loro produzione a stampa e dei manoscritti durante la permanenza in Italia è al centro del progetto di ricerca presentato da *Marco Callegari* e *Lorenza Perini,* che presentano le metodologie e le fonti utilizzate per arrivare alla catalogazione e localizzazione, e definire una mappatura della presenza culturale nella penisola, partendo dalla creazione di un database onomastico e biografico degli esuli dell'Assistenza spagnola.

Per quanto riguarda la ricostruzione della presenza in Italia degli ignaziani provenienti dal regno portoghese, *Mariagrazia*

Russo riferisce dello studio in corso riguardante proprio il censimento di questi *pionieri* dell'espulsione: anche in questo caso, lo studio è finalizzato alla creazione di un database che utilizzi varie fonti documentarie, partendo dai luoghi dove si raccolsero, per arrivare a coprire tutto l'arco temporale della loro presenza in Italia, dal 1759 al 1831. L'autrice dopo aver tratteggiato le condizioni particolarmente sfavorevoli in cui si svolse la diaspora dei gesuiti portoghesi, privi di un qualsiasi sostentamento da parte della corona e privati anche dell'aiuto della Compagnia dopo il 1773, si sofferma sulle modalità di integrazione intraprese da questi uomini, "dispersi ma non disgregati" (p. 46). Il saggio è corredato dagli interessanti elenchi di gesuiti portoghesi catalogati per luoghi di residenza.

Al destino degli appartenenti all'Assistenza lusitana è dedicato anche il saggio di *Antonio Trigueiros,* che non a caso si apre con una citazione di António Vieira. L'autore, dopo aver ripercorso i passaggi dell'orchestrazione del provvedimento di espulsione e le operazioni di ospitalità nei convitti messi a disposizione dalla Compagnia nel territorio pontificio, analizza l'impatto del loro arrivo nelle località che li ospitarono e le forme di *sopravvivenza* messe in atto dagli ignaziani portoghesi che, significativamente, preferirono sempre definirsi *ex* o *olim gesuiti,* per mantenere la loro specificità.

Luoghi dell'esilio

L'esilio dei gesuiti iberici si svolse soprattutto in alcune località, dove si trovarono radunate comunità particolarmente numerose, tra queste Bologna, scelta come punto di smistamento dei gesuiti castigliani e messicani.

Enrique Gimenéz López nel suo intervento parte proprio dall'impatto che ebbe nella città felsinea la notizia del provvedimento di Carlo III e della mancata accoglienza degli esuli a Civitavecchia.

Il saggio fornisce un quadro preciso delle forme in cui si svolse l'insediamento dei gruppi di religiosi di origine spagnola, delle strutture dove trovarono una sistemazione e di come si svolse la loro *vita* nella città, che divenne nella maggioranza dei casi la loro residenza definitiva: si può dire che Bologna fu la *necropoli* dei gesuiti spagnoli. Segno evidente che, negli anni, si fosse realizzata una buona integrazione di questi religiosi nella città fu anche il fatto che molti di loro

scelsero di ritornarvi in seguito alla seconda tragica espulsione dalla Spagna del 1801, decretata da Carlo IV dopo l'effimera riammissione degli ignaziani nel Regno del 1798.

Questa massa di religiosi *stranieri* ebbe, ovviamente, un forte impatto sulla città, ma in quali attività si manifestò maggiormente la loro presenza e come si mantennero i legami tra gli espulsi? Questi argomenti sono trattati da *Maria Teresa Guerrini* che, partendo dalla loro forte presenza nelle università, scelta effettuata come mezzo di intergazione e di ricerca di uno *status*, analizza, oltre alle differenze tra le comunità spagnole e portoghesi che fino alla soppressione vissero separate, anche il rapporto con le autorità politiche della città e le attività intraprese per fronteggiare le difficilissime condizioni economiche. Per quest'ultimo aspetto, un dato che emerge con chiarezza è la forte solidarietà presente tra gli esuli, a testimonianza di un senso di appartenenza, di una identità, mai venuti meno. Anche questo studio comprova il positivo inserimento degli esuli nel tessuto urbano. Inserimento che permise la trasformazione dell'evento traumatico dell'esilio in una "lunga convivenza" (p. 183).

Il rapporto con il clero locale fu indubbiamente positivo se, come illustra *Elisabetta Marchetti*, Bartolomeo del Monte, fondatore dell'Opera delle Missioni, ebbe stretti rapporti di collaborazione con i gesuiti. In questo contributo, l'autrice sottolinea, inoltre, che la presenza degli ignaziani si manifestò nella città anche attraverso l'introduzione di *nuovi* culti, come quello della Madonna di Guadalupe, interessante *lascito* dei missionari messicani.

Tra i luoghi di insediamento vi fu anche la città di Imola: le fonti ultilizzate da *Andrea Ferri*, per indagare la presenza dei gesuiti lusitani ed ispanoamericani nella città, sono i registri delle parrocchie con gli atti di morte relativi alle sepolture.

A Ferrara, l'ordine ignaziano vantava una presenza secolare, a partire da Ercole d'Este: *Luigi Pepe* propone le molteplici possibilità di ricerca offerte dallo studio della permanenza dei gesuiti espulsi in questa città, che coinvolgono anche la rete delle relazioni intellettuali intessute dagli esuli e la loro iniziale integrazione nell'ambiente culturale più aperto alla cultura illuminista, quando cioè alcuni tra questi colti religiosi cercarono di inserirsi nel flusso della cultura cattolica più aperta. In particolare, Pepe si sofferma su alcuni personaggi di spicco e sulla loro produzione intellettuale: Juan Andrés

ed il suo saggio su Galilei, dove vengono assunte le difese della cultura scientifica italiana, e l'opera enciclopedica la *Bibliotheca Mathematica cum Dictionario* di Ignazio Campserver, un repertorio generale delle matematiche aperto ai nuovi contributi scientifici. Da questa analisi emerge anche la *rivalità* che si era venuta a creare in ambito culturale tra gesuiti spagnoli ed italiani.

Gli esuli *illustri* e la loro produzione intellettuale

La personalità di Andrés, uno dei più prestigiosi esponenti della comunità degli ignaziani espulsi, è affrontata in numerosi interventi. In particolare, *Livia Brunori* analizza il suo *Epistolario,* nel quale sono registrate tutte le questioni che appassionavano il dibattito culturale, filosofico, scientifico e politico della penisola, per individuare e valutare gli scambi intellettuali intrattenuti da Andrés con studiosi ed eruditi italiani. Se le condizioni di vita della maggior parte degli esuli di origine portoghese e spagnola furono spesso particolarmente difficili e la loro produzione intellettuale è rimasta *sommersa,* vi furono alcune figure che, per il loro prestigio intellettuale, vissero l'esilio in condizioni di *privilegio,* relazionandosi ad un livello *alto* con la società e la cultura italiana: furono *viaggiatori in Italia* molto particolari, che della loro *forzata* esperienza lasciarono interessanti testimonianze scritte, dove espressero, con diverse valutazioni, le impressioni e le notize riguardanti il paese che li ospitava.

A questo proposito, *Patrizia Garelli* prende in esame gli scritti di Andrés, di García de la Huerta e di Lassala, opere che interpretano atteggiamenti molto diversi. L'intento delle *Cartas familiares* di Andrés, relazione in forma epistolare delle sue impressioni di viaggio, è di valorizzazione della cultura come mezzo per *unire* i popoli, superando dannose contrapposizioni nazionalistiche. Anche Manuel Lassala impostò il suo *Viaggio da Bologna a Ferrara,* composto in italiano, come uno strumento di conoscenza della cultura italiana. Ben diverso atteggiamento ebbe Josè de la Huerta, che ci ha lasciato nelle *Cartas criticas* un'opera dove ogni aspetto della realtà incontrata viene paragonato al corrispettivo spagnolo per essere ridimensionato e criticato. Huerta si inserisce così nella polemica che si era venuta a creare tra sostenitori della presunta *superiorità* culturale spagnola rispetto a quella italiana.

Del viaggio in Italia di Juan Andrés *Maria Gioia Tavoni* coglie ed analizza tutti i riferimenti, i giudizi, le valutazioni espresse da questo "viajante erudito" (p. 367), come amava definirsi, riguardo alle innumerevoli biblioteche, pubbliche e private, visitate in tutta la penisola. Le *Cartas* divengono così una sorta di *guida* delle biblioteche italiane che permette uno sguardo d'insieme sulla situazione di questi luoghi di cultura alla fine del Settecento.

Al rapporto strettissimo tra libri, biblioteche e gesuiti espulsi è dedicato anche il saggio di *Antonella Barzazi:* figure di spicco della diaspora gesuitica ricoprirono importanti incarichi nelle più prestigiose biblioteche italiane e molti degli esuli si accreditarono nel mondo della stampa e della sua distribuzione.

Un aspetto rimarchevole della permanenza di questi peculiari *viaggiatori* fu proprio la funzione che essi svolsero di "mediatori di culture" (p. 229), come scrive *Maurizio Fabbri.* Fabbri, partendo proprio dal modo in cui fu recepito in Italia l'arrivo di questa massa di religiosi stranieri, dagli impatti economici che il loro arrivo procurò, sottolinea la presenza a livello culturale di un forte pregiudizio *antispagnolo,* derivante dalla secolare dominazione. In questo contesto *ostile,* gli esuli spagnoli contribuirono grandemente alla diffusione della cultura e della lingua madre ed allo stesso tempo si dedicarono con impegno ad una sorta di riconciliazione tra le due culture, grazie alla loro partecipazione intensa ad accademie, istituzioni, circoli privati, dove si trovarono personaggi come Vicente Requeno, Lars Thjulen, Juan Andrés, che intervennero nei più diversi campi delle lettere e delle scienze partecipando al vivace dibattito suscitato dall'Illuminismo. Una parte di essi si allineò su posizioni decisamente ostili all'Illuminismo, come Thjulen che produsse opere molto interessanti, al contrario, una minoranza esigua, ma comunque influente, mostrò secondo diverse modalità una certa apertura nei confronti della cultura del tempo. Fabbri conclude che, forse, tra le conseguenze più rilevanti del fenomeno dell'espulsione di questi colti religiosi, una vera e propria *fuga di cervelli,* vi fu da un lato la diffusione della cultura spagnola, dall'altro la loro presenza contribuì a vivacizzare culturalmente la terra in cui si trovarono a passare, in larga maggioranza, il resto dei loro giorni.

In quest'opera complessa di mediazione una funzione svolsero le numerose traduzioni di cui i gesuiti iberici furono autori, in particolare, un gesuita eccellente come Juan Francisco Masdeu, traduttore e *divulgatore* della poesia spagnola con l'opera antologica *Poesie di ventidue autori spagnuoli del Cinquecento*: degli aspetti linguistici e traduttologici e del contributo di Masdeu tratta l'intervento di *Antonella Cancellier.*

Il contatto con la lingua italiana portò un altro prestigioso esule quale fu Lorenzo Hervás y Panduro ad elaborare uno studio dei dialetti incontrati nella penisola. Le riflessioni di Hervás in questa direzione sono presentate da *Domenico Proietti,* che sottolinea la *passione* del gesuita spagnolo per la lingua italiana *parlata*, considerata una lingua *viva*, in rinnovamento, *aperta* all'influenza di altre lingue.

Hervás fu autore anche del *Viage estático al mundo planetario*, pubblicato prima in italiano e poi in spagnolo. *Mauro Pesce* analizza le implicazioni di questo testo, appartenente al genere letterario del *viaggio celeste*, sottolineando l'originalità di quest'opera, che fonde aspetti religiosi ed astronomici.

L'opera di Stefano Arteaga, *Le rivoluzioni del teatro musicale italiano, dalla sua origine fino al presente*, è al centro del contributo di *Marco Cipolloni*: l'opera in musica è considerata da Arteaga una unione di poesia, musica e prospettiva. Trattando del teatro musicale e delle sue rivoluzioni Arteaga pone l'attenzione sul rapporto tra lingua italiana e canto, sugli aspetti fonetici della lingua e dei dialetti.

Sara Poledrelli presenta lo studio svolto e le prospettive di indagine riguardanti l'opera letteraria e storiografica di Agustín Pablo Pérez de Castro, autore poco conoscito e valorizzato ma molto interessante.

Importante fu anche la partecipazione degli esuli iberici all'acceso dibattito religioso sviluppatosi nella penisola, in particolare alla polemica antigiansenista. Questo aspetto è analizzato da *Mario Tosti,* soprattutto, per quanto riguarda l'ingente produzione editoriale dal contenuto antigiansenista svolta ad Assisi dalla tipografia di Ottavio Sgariglia, sostenuta dalla collaborazione di molti gesuiti espulsi. Ad Assisi confluivano le opere degli ex-gesuiti, iberici ed italiani, ed i contenuti di questa produzione, nel tempo, transitarono dall'antigiansenismo all'antigiacobinismo: non a caso, uno dei testi presenti nel catalogo di questo stampatore era il *Saggio critico sulle crociate*, dell'esule spagnolo Francisco Gustà.

Al complesso rapporto tra gesuiti espulsi e lo *spirito del secolo*, alla produzione intellettuale elaborata da questi religiosi in riposta alla *modernità* è dedicato il saggio di *Francesco Berti.* Sulla polemica sviluppatasi tra il gesuita spagnolo Bruno Martí "che svolse un'attività notevole in difesa del cattolicesimo" (p. 284) ed il conte Antonio Maria Manfredini, esponente dell'illuminismo veneto, si sofferma *Piero Del Negro.*

Luoghi della memoria: le missioni

A fronte dell'interesse e, in molti casi, del profondo apprezzamento per la cultura italiana e la sua lingua in tutte le sue sfumature, quindi dell'attenzione per il *presente* dove si svolgevano le loro vite, molte delle opere degli espulsi avevano per tema il *passato* missionario: numerosi furono infatti gli scritti riguardanti il tempo ed i luoghi in cui si era svolto il loro impegno di evangelizzazione.

I territori di missione, vissuti un tempo come uno *spazio di desiderio*, divennero uno spazio *perduto* e dopo la soppressione questa *malinconia* si dilatò, conquistando una dimensione interiore ancora più profonda. Di "scrittura malinconica" (p. 398) parla nel suo saggio *Martín Morales* a proposito delle opere di questi gesuiti: opere pervase dall'intento di difendere l'opera missionaria e civilizzatrice della Compagnia. Nella letteratura dell'esilio, Morales intravede anche le difficoltà presenti tra le varie nazionalità che convivevano all'interno dell'ordine, in particolare i problemi che esistevano tra gesuiti spagnoli ed italiani. Questo tema è molto importante e meriterebbe di essere approfondito, anche per capire le dinamiche interne che intervennero nella Compagnia dopo la restaurazione.

Come scrive Trigueiros, "esistono vari esili nell'esilio di ciascun gesuita" (p.73), e l'esilio dei padri missionari fu triplice, dalle terre di missione americane, dalla patria spagnola e dalla Compagnia dopo la soppressione: il *Diario del Destierro* di Josè Manuel Paramás rappresenta uno dei testi fondamentali per la ricostruzione del travagliato destino degli esuli dal Paraguay. Paramás, che trasorse gli anni dell'esilio a Faenza fino alla morte, fu tra i più illustri gesuiti provenienti dalle missioni presso i guaranì: le sue opere costituirono una delle fonti primarie per gli studi sulle *riduzioni* e furono all'origine del loro *mito* storiografico, come illustra *Gianpaolo Romanato.*

All'appassionante tema delle *riduzioni,* in particolare all'attribuzione ed all'esame approfondito del manoscritto *Exacta relacion de las Misiones del Paraguay,* custodito presso la Biblioteca Ariostea di Ferrara, è dedicato anche l'intervento di *Laura Laurencich Minelli.*

Il *tema americano,* presente nelle strategie culturali degli espulsi spagnoli ed il rapporto con la madrepatria, è al centro dell'ampio saggio di *Niccolò Guasti,* uno dei primi studiosi in Italia ad essersi accostato al tema dell'esilio.

L'autore utilizza l'esame della vasta produzione *americana* per analizzare gli aspetti più complessi della politica e della cultura spagnola del periodo. Questa produzione, infatti, rappresenta un particolare osservatorio per individuare tutte le articolazioni interne al mondo degli esuli sviluppatesi nei confronti della cultura illuministica, ma anche gli orientamenti culturali promossi dal governo di Madrid. Elemento *condizionante* di questa produzione fu, ovviamente, l'efficacissimo strumento di *controllo* a distanza svolto da Madrid attraverso l'erogazione della pensione vitalizia, dagli effetti chiaramente autocensori. La spregiudicatezza di Josè Moñino, conte di Floridablanca, si rivela ancora una volta come un tratto preponderante della sua azione politica. Egli infatti non esitò ad utilizzare i gesuiti per ottenerene una *collaborazione* culturale sul tema coloniale: priorità di questa fase politica della Spagna, successiva alla soppressione canonica dell'ordine, attaccata dai Lumi proprio per il suo sistema coloniale nel Nuovo Mondo.

La produzione che aveva per tema le missioni presenta una notevole varietà di testi interessanti anche per gli aspetti culturali, naturalistici, antropologici. Rispetto al *corpus* degli scritti di tema naturalistico prodotti dagli esuli spagnoli e portoghesi, *Ugo Baldini* nel suo studio presenta molteplici ed interessanti valutazioni riguardo a questa produzione, rivolta esclusivamente alle realtà appartenenti al passato missionario,"luoghi della nostalgia e della meraviglia" (p. 248), fornendo anche una sorta di censimento di queste opere. Ancora il *tema americano,* ma in una diversa declinazione, è presente nel contributo di *Gabriella Chiaramonti,* che sottolinea gli elementi nell'opera di Juan Ignacio Molina, riguardanti l'interesse naturalistico e la "passione per la patria cilena": elemento quest'ultimo in cui si manifesta "la modernità e complessità del suo pensiero" (p. 493).

Considerazioni conclusive

Last but not least, i saggi di *Giuseppe Olmi* e di *Marek Inglot* permettono di ricondurre tutti i temi presentati ad un elemento storicamente rilevante, cioè la sopravvivenza nell'Impero russo di un nucleo della Compagnia di Gesù, dopo il breve *Dominus ac Redemptor.*

Il Ducato di Parma e Piacenza fino al 1806 costituì un luogo importante di ospitalità per i gesuiti espulsi, dove si ritrovarono personalità di spicco dell'*emigrazione* iberica, come Juan Andrés, José Pignatelli, i fratelli Masdeu, ma anche gesuiti italiani molto *attivi* come Carlo Borgo, stretto collaboratore del duca, e Luigi Mozzi: questo territorio fu un importante punto di incontro tra questi religiosi ed un gruppo di gesuiti provenienti dalla Russia. Olmi oltre a descrivere le attività educativa dei gesuiti a Parma e nei collegi di Piacenza, si sofferma sulla "peculiare realtà comunitaria" (p. 517) che si instaurò a Colorno attorno a Pignatelli.

Oltre ai contatti che si svilupparono nel ducato ed al ruolo fondamentale di Pignatelli nella restaurazione dell'ordine, Inglot indica l'importanza della pratica del rinnovo dei voti in *foro interno,* che rese possibile l'aggregazione di singoli e di comunità, e tra questi numerosi religiosi di origine iberica, al nucleo della Compagnia presente in Russia.

In conclusione, questo volume rappresenta un importante strumento per lo studio di una fase cruciale della storia della Compagnia di Gesù, fornendo una messe di informazíoni, interpretazioni, riflessioni e prospettive di ricerca.

Milano, Eva Fontana Castelli

La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali, Ugo Baldini, Gian Paolo Brizzi (eds.), (Voci di Clio. Fonti e studi per l'età moderna 5), Clueb, Bologna 2010, Paperback, p 683, € 45.00, ISBN 978-88-491-3427-8.

Gesuiti educatori della nobiltà a Parma

A proposito di un recente volume di Miriam Turrini

Sono trascorsi ormai trentacinque anni da quando Gian Paolo Brizzi diede alle stampe la sua ricerca sui *seminaria nobilium* dell'Italia centro-settentrionale.[1] Da allora l'opera è diventata un punto di riferimento imprescindibile per quanti si sono dedicati alla ricostruzione delle tipologie e dei processi formativi delle *élites* in antico regime, un testo che ancora oggi conserva la freschezza dell'impostazione e gli stimoli a progredire nella ricerca.

In esso trovava spazio anche la parabola del collegio dei nobili di Parma che, fondato nel 1601 dal duca Ranuccio I Farnese, dal 1604 era stato governato dalla Compagnia di Gesù fino al 1768, anno della sua espulsione dai possedimenti borbonici.

Alla ricostruzione del suo funzionamento interno e della sua interazione con l'ambiente circostante, è dedicato ora questo puntuale saggio di Miriam Turrini, storica dell'Università di Pavia che, partendo dall'edizione critica della normativa e delle consuetudini collegiali, si propone di ricomporre l'immagine di quella considerata da molti un'istituzione-archetipo nell'Europa del tempo. L'Autrice, che aveva già avuto modo di segnalare l'importanza di questa realtà educativa e delle sue fonti,[2] si avvale di una aggiornata bibliografia e organizza il suo lavoro in due parti, che si richiamano e si completano a vicenda: la prima si presenta come uno studio articolato in cinque densi capitoli; la seconda, costituita dall'ampia appendice documentaria, riconsegna ai lettori i testi riproposti in edizione critica.

Un collegio illustre

Molto è stato scritto sul collegio parmense, un'istituzione illustre che seppe attrarre i rampolli di numerose famiglie nobili italiane ed europee destinati a compiere fulgide carriere e ricoprire incarichi di prestigio in ambito governativo,

1 Gian Paolo Brizzi, La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I seminaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale, Bologna 1976.

2 Miriam Turrini, Il «metodo stabile» per regolare il Collegio dei nobili di Parma agli inizi del Settecento, in: Gesuiti e università in Europa (secoli XVI-XVIII). Atti del Convegno di studi, Parma, 13-15 dicembre 2001, Gian Paolo Brizzi, Roberto Greci (eds.), Bologna 2002, p. 243-255.

ecclesiastico, militare e culturale (da Benedetto Odescalchi, futuro papa Innocenzo XI, a Scipione Maffei, Cesare Beccaria e Pietro Verri; da Pedro de Aranda, ministro del re di Spagna Ferdinando VI, a Carlo Mansi, ambasciatore lucchese alla corte di Vienna): pochi accenni, da cui si deduce il ruolo strategico giocato dall'istituzione nella preparazione delle *élites* ed esercitato su scala europea.

Ma per ogni ricostruzione storica si è debitori di un *corpus* documentario da interrogare e a cui attingere, e nel caso di Parma i manoscritti d'inizio Settecento conservati rispettivamente nella Biblioteca Estense di Modena, nell'Archivio generale delle Scuole Pie di Roma e nell'Archivio della Regione Settentrionale della Provincia d'Italia della Compagnia di Gesù di Gallarate, assumono un valore decisivo nella misura in cui è andata dispersa buona parte delle fonti amministrative e didattiche del collegio dedicato a Santa Caterina d'Alessandria. Gli anni dal 1710 al 1713 sono tuttavia ben testimoniati in una serie di diari e memoriali davvero unici per ricchezza d'informazioni, varietà di argomenti e rigore nell'esposizione. Le pagine redatte dal gesuita Antonio Magaza, pur stese da chi ne ha gestito la responsabilità, e per questo adotta uno stile formale e personale, consentono di lanciare con sguardo curioso nella vita quotidiana del collegio, di ricostruirne gli ambienti, i discorsi, gli eventi giornalieri e straordinari, di rendere palpitanti le attese e le speranze dei giovani che lo popolavano. Pur trattandosi di verità parziali, mediate dall'orizzonte mentale ed espositivo del padre gesuita, esse consentono una ricostruzione della comunità collegiale pur secondo il punto d'osservazione del diarista, limite certamente intrinseco in questa forma documentaria, ma non per questo meno stimolante e ricco di possibili sviluppi.

Solitamente lo studio delle istituzioni educative s'impernia sull'intelaiatura normativa, ma nel rileggere i manoscritti settecenteschi l'Autrice intende gettare uno sguardo sulla complessità della struttura del collegio, sulla sua realtà interna ed esterna, mettendo in rilievo quanto si conosce per aprire nuove piste di indagine. E per fare ciò si avvale fondamentalmente del diario finale del 1713, individuato come ricettacolo di consuetudini consolidate e quindi integrante i precedenti, pur considerando sempre il doppio registro intrinseco in questa tipologia di fonte, quello documentario e quello precettistico.

Molti studiosi hanno individuato nei collegi nobiliari la via privilegiata, intrapresa dalle *élites* degli Stati europei, per acquisire una congrua formazione, e il luogo attraverso cui si attivava il disciplinamento sociale e religioso: rilegittimando il ceto aristocratico, essi hanno contribuito al processo di civilizzazione europea in quanto crocevia di ideali educativi che si richiamavano alla corte e ai modelli confessionali. Nel caso dei collegi nobiliari retti dai gesuiti emerge quanto in essi abbia pesato il tentativo di riplasmare il codice valoriale aristocratico per rispondere compiutamente alle esigenze dello Stato confessionale e della Chiesa postridentina, lasciando che sulla concezione religiosa trionfasse l'etica. La Compagnia di Gesù accoglie il testimone del rinnovamento cattolico, facendosi carico di tradurlo nell'azione pedagogica.

L'esempio offerto dal collegio parmense si inserisce pienamente in questa linea interpretativa, pur apportandovi qualche novità. Nei diari settecenteschi è centrale il valore attribuito al cosiddetto *credito*, non del tutto assimilabile all'onore del cavaliere: il *credito*, infatti, viene guadagnato con il personale e quotidiano impegno nello studio, nell'allenamento alle pratiche cavalleresche e a quelle di buona creanza, nell'esercizio della pietà religiosa e dell'ubbidienza alle regole collegiali. Quello che il giovane nobile riuscirà ad apprendere gli servirà nella vita, e in questo modo il *credito* acquisito costituirà un capitale da incrementare e da investire per il suo futuro. Tutto ciò ha un costo materiale per le famiglie, mentre per i collegiali implica scelte e fatiche che, pur mettendo il singolo in condizione di valorizzare le proprie doti e capacità, inserisce il ceto nobiliare in una dinamica economica in cui il privilegio è ancora innato, ma dev'essere mantenuto e implementato investendo energie e denaro.

L'Autrice non manca di riscontrare quale e quanto fascino emanino queste fonti cronachistiche che, se da un lato ci restituiscono la vita concreta di un'istituzione produttiva di saperi e di educazione, dall'altro ne mostrano la trasformazione nella ricerca dell'equilibrio tra dimensione sociale e personale, tra innovazione e tradizione, tra virtù e privilegio, tra l'aspetto economico e quello etico. Alle soglie del XVIII secolo questa esperienza eminentemente barocca si affievolì, trasformando quel *credito* costoso in un'eredità di lunga durata, un cammino che ciascuno avrebbe potuto intraprendere demandando parte della propria formazione a istituzio-

ni specifiche. Questo *credito* è insieme pungolo giornaliero e meta da raggiungere in una prospettiva di crescita personale. Vengono inoltre rese possibili nuove forme di mobilità e di integrazione sociale non senza marcare divari, separazioni e dissensi.

Le fonti della memoria

Non ci soffermeremo sull'analisi puntuale di ciascuna delle fonti se non per rimarcarne la complessità, la stratificazione, l'autoreferenzialità dal momento che sono prive di attestazioni intrinseche. Sulla base dei dati interni, dei tre manoscritti la raccolta più completa, anche se più tarda, risulterebbe quella conservata a Gallarate, mentre le carte più antiche sarebbero quelle custodite a Modena. In questi manoscritti, in proporzioni diverse e con variabili significative, accanto alla notazione delle attività ordinarie e straordinarie, trovano spazio anche le istruzioni normative. L'Autrice dipana con grande finezza il bandolo dell'intricata matassa compositiva, destreggiandosi fra centinaia di carte contenenti dati registrati dagli estensori secondo una prospettiva di responsabilità, di governo dell'istituzione collegiale *à part entière.*

Il carattere eccezionale di questo tipo di fonte deriva dalla complessità della sua costruzione, dall'intreccio di osservazione empirica e di normativa in fasi temporali sfalsate, mantenendosi attraente e pur nel riscontro con fonti esterne, fra cui quelle delle scuole di San Rocco.

Sebbene nella settima Congregazione Generale della Compagnia (1615-16) si fosse caldeggiata l'estensione per iscritto delle consuetudini di case e collegi, ciò avvenne così raramente da rendere l'esempio parmense quasi un archetipo.

I diari rendono possibile indagare sullo svolgimento concreto della vita collegiale nel quale l'esistenza dei giovani aristocratici viene osservata come se si trattasse di una scena teatrale. Dapprima ciò che ne costituisce lo sfondo: l'edificio e il suo ampliamento, la destinazione degli spazi (cortile, camerata, refettorio...), l'arredo e il confort (mobili, specchi, tovaglie, cuscini...), la pulizia, il riscaldamento e il raffreddamento, la sicurezza, l'igiene, l'illuminazione, la sede di città e quella di vacanza a Sala Baganza. Segue a ruota la scansione del tempo giornaliero, che alterna attività intellettuale e corporale, giorni di scuola e di riposo che si intersecano con il calendario liturgico, i passatempi del pallone, delle carte e

della caccia (le «oneste ricreazioni» [p. 92]). Anche l'abbigliamento risponde a codici particolari, quali l'uniformità, la finalità d'uso (per il gioco, per la scuola, per gli atti solenni...), la temperatura (estate e inverno); si regola l'uso degli accessori, delle scarpe e delle parrucche, il tutto improntato a una elegante sobrietà orientata a coltivare quel gusto estetico, cifra distintiva dello *status* nobiliare. Se da un lato il colore nero, abbinato a tessuti comuni, veniva prediletto per tutti i capi d'abbigliamento, in occasione delle accademie o delle dispute pubbliche prendevano il sopravvento colori vivaci e trame preziose. Tanta cura per ciò che circonda e avvolge il corpo dei giovani blasonati non può venir meno rispetto a ciò che viene ingerito: il vitto è «honorato e nobile (p. 112)», a partire dalla qualità e quantità degli alimenti, dal modo con cui viene presentato e consumato, dal tempo in cui si svolge e che richiede (colazione, pranzo, cena, spuntini-premio...), dai prodotti utilizzati e dai piatti preparati (centralità della carne, utilizzo produzioni locali secondo la tradizione culinaria lombardo-emiliana, predilezione per il gusto del dolce...). Ed è ancora alla cura del corpo che ci si rivolge nel mantenerlo in salute (nutrirsi in modo sano, alternare sonno e veglia, studio e svago, attività fisica e riposo...), nel guarirlo dalle malattie (controllo nella prevenzione, gestione dell'infermeria, vigilanza per il rischio di contagio, fornitura della spezieria...) e nel soccorrerlo in caso di morte (accompagnamento spirituale e sacramentale).

Nobiltà di corpo e di spirito

Ma cosa viene richiesto ai nobili convittori? Due i pilastri su cui si poggia il progetto educativo gesuitico: la salvezza dell'anima e il successo nel mondo. In apparenza potrebbero sembrare in contraddizione, ma l'intento è quello di coniugarli, di stemperare le inevitabili frizioni attraverso il lavoro costante degli educatori con e dentro le coscienze personali dei singoli, che si impegneranno a farle coesistere nella realtà in maniera mai definitiva. Nulla viene sottovalutato per il raggiungimento di questo duplice traguardo, tutto è orientato a questi fini: ecco allora che ogni facoltà del convittore dev'essere continuamente stimolata, addestrata, guidata. Per salvarsi e diventare un autentico cavaliere occorre sovrintendere gesti e pensieri, parole e azioni, nella consapevolezza e nel dominio di sé. La posta in gioco è altissima, saperi

e pratiche contribuiscono a modellare il *giovin signore*, colui che deve imparare unitamente a salvarsi l'anima e a vivere con credito e onore. L'insegnamento e l'apprendimento dipenderanno dall'articolazione e dall'intreccio degli studi, delle arti cavalleresche, del comportamento civile e della pietà cristiana.

Emerge chiaramente come, in un collegio di educazione per nobili, l'idea ignaziana di coniugare lettere e pietà cristiana sia superata, lasciando che il tronco della *Ratio studiorum* venga innestato dalle discipline di interesse *mondano*. Si tratta di preparare il *cavalier cristiano*, irrorando di spirito e slancio tridentino il percorso formativo che lo stesso *hidalgo* Ignazio di Loyola aveva compiuto. Due secoli separano la parabola esistenziale del fondatore della Compagnia dalla redazione dei diari parmensi, un tempo nel quale il ruolo del ceto aristocratico nella società muta in corrispondenza alla costruzione dello Stato moderno e dei suoi apparati, e di conseguenza richiede una diversa impostazione educativa.

Gli studi perseguiti dai nobili convittori di Parma non differiscono da quelli effettuati nelle altre strutture analoghe della Compagnia, dove si applicano i principi della *Ratio*. Per favorire le esigenze del ceto nobiliare vengono introdotte, pur non senza ostacoli, lezioni di diritto feudale e canonico, ma in generale didattica, libri di testo e insegnamento delle discipline paiono in linea con la metodologia gesuitica già ben rodata. Sugli esercizi cavallereschi (ballo, musica, scherma, equitazione...) le fonti sono alquanto avare di notizie, sebbene vengano regolarmente praticati nei momenti liberi dallo studio sotto la guida di insegnanti esterni non gesuiti.

Curiosamente è proprio sull'acquisizione e sulla riproposta di queste abilità che si differenziano le manifestazioni pubbliche dei collegiali: accademie, feste, rappresentazioni teatrali e celebrazioni liturgiche assumono maggior varietà e solennità nella misura in cui chi vi partecipa mostra quanto ha appreso. Impadronirsi di tecniche e saperle riprodurre con perizia significa plasmare il proprio essere in vista di una costante *maîtrise de soi* e riuscita sociabilità. In tutte le espressioni della ritualità barocca, l'accento posto ora sull'io ora sugli altri permetterà al giovane nobile di mantenere un autocontrollo personale, mentale, fisico e affettivo; di somministrare nozioni teoriche e pratiche condivise da un ceto sociale; di armonizzare nell'agire collettivo quello individuale.

La ricerca di un proprio *credito* non ha tempi morti, ma investe ogni esperienza di vita dei convittori: far proprie le regole di *urbanità* e rispettare l'etichetta è garanzia di riuscita futura. Ogni momento è adatto a perseguire la buona creanza, alla quale si dovranno intonare tutte le azioni e le relazioni secondo le forme della semplicità e della naturalezza.

Allo stesso modo la pietà, esercitata alla stregua di altri internati della Compagnia, subisce il fascino della devozionalità barocca con le sue sfumature e varietà di articolazioni. Si consolida la centralità della confessione e della comunione e l'accostamento frequente a questi sacramenti, pur non sminuendo la devozione all'angelo custode, alla Vergine e ai santi, privileggiando i culti locali (sant'Iliario, patrono di Parma, e santa Caterina, protettrice del collegio). L'assiduità alle pratiche dell'adorazione eucaristica e ai cicli di predicazione viene certamente premiata, riproponendo una religiosità che, a dispetto delle correnti *regolatrici* o razionalistiche proprie XVIII secolo, si ancora ben saldamente sul binomio mente-cuore. Al giovane viene chiesto di aderire con l'intelletto e il sentimento alla proposta di fede, da cui trae legittimità e forza anche la sua stessa nobiltà.

Seguendo il meccanismo disciplinare, posto da Michel Foucault alla base della costruzione del soggetto occidentale, l'Autrice rilegge l'intera esperienza collegiale parmense.[3] Dai diari dei primi decenni del Settecento emerge come l'individuo venga a costituirsi attraverso il potere educativo della *disciplina*. Tale tecnica trova in Santa Caterina diverse attuazioni attraverso il rapporto tra singolo e corpo collegiale: la scomposizione delle strutture collettive e sociali, la classificazione, la clausura più o meno permeabile, la caratterizzazione dei luoghi, la conoscenza per garantire la direzione, la ripartizione del tempo, la sorveglianza, il controllo gerarchico e la punizione normalizzatrice, la pluralità dei livelli obbedienziali. Ma l'analisi concreta dell'esperienza parmense autorizza a superare queste catalogazioni riconoscendovi su tutte una peculiarità, e cioè una progettualità sociale e cul-

3 Di Miriam Turrini, la cui capacità nel trattare temi morali è ben nota, non è possibile tralasciare in proposito il suo studio esemplare: La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna, Bologna 1991. L'opera ispiratrice di Michel Foucault è Sorvegliare e punire. Nascita della prigione, Torino 1976.

turale comune derivante dall'interazione degli scopi, a volte assai discordi, degli agenti pubblici: i duchi Farnese, la Compagnia di Gesù, famiglie dei convittori e la città di Parma. Il dispositivo disciplinare interno si appoggiava, quindi, anche sugli equilibri con queste realtà estrinseche e sulla concezione della fede in un Dio che esige fedeltà e condotte terrene diligenti.

Da Parma al mondo

Ripercorrendo le vicende del collegio di Santa Caterina dall'anno in cui i gesuiti ne assunsero la direzione, il 1604, fino ai decenni a cui si riferiscono i diari del Settecento, emergono chiaramente le molteplici interazioni con l'esterno. Il collegio dei nobili conobbe momenti critici dovuti alla peste, alle guerre o alle difficoltà nella sua gestione, acuiti spesso dai problemi disciplinari prodotti dai convittori o dalla concorrenza messa in atto da altre istituzioni similari, ma la sua fama andò consolidandosi sino all'estinzione di casa Farnese nel 1731. E fu proprio questa famiglia a giocare un ruolo di rilevanza, ponendo il collegio sotto la diretta giurisdizione ducale, elargendovi numerosi privilegi, svolgendo un biunivoco servizio di *marketing* presso l'opinione pubblica cittadina e straniera: la notorietà e lo splendore del collegio garantivano l'apprezzamento internazionale, sulla cui ricaduta potevano contare per i successivi reclutamenti.

L'area di provenienza dei convittori era assai vasta, sebbene un'elevata percentuale fosse originaria del ducato milanese e delle repubbliche di Genova e di Venezia. Da metà Seicento, i legami si ampliarono alle famiglie nobiliari italiane ed europee, specialmente con quelle dei domini asburgici. Per molte di loro la scelta del collegio di Parma per i figli derivava dal rapporto *qualità-prezzo*, che garantiva una spesa contenuta a fronte dell'offerta di un servizio educativo di indiscusso pregio. Inoltre i superiori coltivavano in diverse forme il rapporto con le famiglie stesse informando sulle tappe formative, mostrandosi rispettosi delle loro volontà, unitamente alla richiesta di pagare le spese con puntualità. Le famiglie dei convittori affidavano alle cure dei gesuiti la formazione della cultura e della coscienza dei loro figli e nipoti, investendo nell'avvenire della propria casata secondo una visione professionalizzante e socializzante. I legami stabilitisi tra i duchi Farnese e la Compagnia di Gesù miravano al raggiun-

gimento di reciproche soddisfazioni: i primi intesero consolidare il proprio potere e la prestigiosa ricaduta presso le altre corti d'Europa; i secondi intravidero la possibilità di sperimentare una nuova modalità di guidare le coscienze del ceto nobiliare applicandovi una spiritualità dalla forma barocca, ma dai contenuti fortemente morali e ascetici. Lo spazio per questo *laboratorio formativo* non poteva limitarsi alle mura del collegio nobiliare, ma spaziò in tutta la città, sebbene gli scambi tra convittori e residenti furono regolati in maniera riduttiva. Indubbiamente gli edifici di Santa Caterina e quello collegiale di San Rocco condizionarono l'impianto urbano e architettonico di Parma, ma il convitto dei nobili conservò nomea di *hortus deliciarum* disvelato solo alle *élites* in circostanze prefissate, a cui il popolo accedeva in condizioni di servizio. Ciononostante esso fu percepito come un'autentica gloria patria, prima nella sua accezione di ducale e poi come creatura gesuitica, un'elevata considerazione tanto radicata presso i parmigiani che anche grazie all'analisi di queste straordinarie fonti documentarie trova fondamento storico.

Come si è partiti, così si ritorna ai manoscritti d'inizio Settecento, la cui lettura consente di animare tutti quegli aspetti materiali lasciati spesso ai margini di ricostruzioni esclusivamente istituzionali. L'aver scandagliato in profondità le notizie prescrittive e cronachistiche facendole convergere attorno a precisi nuclei tematici ha consentito all'Autrice di dominarne la mole e contenerne le derive comparative. Allo stesso tempo, non è mancato il contrappunto tra la storia del collegio per nobili di Parma e quella più generale, dove la politica educativa post-tridentina si intrecciava con la preparazione di una classe dirigente ormai sempre più cosmopolita e proiettata nella stagione illuministica.

Come la narrazione dei fatti non può prescindere dalla loro contestualizzazione e interpretazione, così le regole dello studio e della convivenza non imbrigliano le relazioni interpersonali e i tentativi di adattamento sperimentati, pur mantenendo ferma la barra sull'ottenimento di quel *credito* che per il nobile si traduce in onore. Ex-alunni del calibro di Scipione Maffei criticheranno questa impostazione, e di riflesso l'educazione collegiale, togliendo all'onore quella patina di artificiosità a vantaggio dell'esclusiva onestà. Ma Maffei potrà giungere a questa considerazione proprio perché ha nelle sue mani una strumentazione morale e culturale che gli

consente di travalicare la linea dell'apparire e del comparire.

I pedagogisti ci spiegano che nessun atto educativo è neutro e che gli esiti dei processi formativi possono essere infiniti: ecco che allora una ricostruzione prosopografia potrebbe offrire una dettagliata mappatura dell'influenza esercitata dall'istituzione parmense, riuscirebbe a completare la ricomposizione di un frammento del nostro passato che si riverbera oggi su scala mondiale.

Chissà se quel *giovin signore*, che l'abate Giuseppe Parini immortalò con ironia nel suo *Il giorno*, ebbe modo di imbattersi con una esperienza collegiale gesuitica o di altri ordini. Certamente i nobili rampolli educati nel convitto di Parma poterono contare su un *background* di eccellenza: scoprire se lo seppero o meno far fruttare potrebbe essere un nuovo traguardo della ricerca.

Università Cattolica del Sacro Cuore, Brescia
Simona Negruzzo

Miriam Turrini, Il 'giovin signore' in collegio. I gesuiti e l'educazione della nobiltà nelle consuetudini del collegio ducale di Parma, Clueb, Bologna 2006, Paperback, 564 p., Euro 35.00, ISBN 978-88-491-2685-3.

La nueva biografía de Jerónimo Nadal y la "Gracia de la Vocación"

Manuel Ruiz Jurado (* 1930 Córdoba) profesor emérito de Historia de la Espiritualidad y de Espiritualidad Ignaciana en la Pontificia Universidad Gregoriana, es conocido colaborador de esta revista desde hace muchos años. Para empezar, queremos enumerar a continuación algunos datos que acreditan su competencia como conocedor de la vida de Jerónimo Nadal, su periodo y sus escritos. En esta misma revista publicó una detallada *Cronología de la vida del P. Jerónimo Nadal S. I. (1507-1580)*, (AHSI 48/1979, p. 248-276) que se encuentra a la base de la biografía histórica que ahora recensionamos. Siempre en AHSI, Ruiz Jurado también ha publicado artículos que tratan dos escritos inéditos de Nadal, que presentan la *Forma vitae* de la Compañía de Jesús, ha publicado sobre aspectos de este periodo, etc. Además, viene colaborando intensamente con el Instituto Histórico, en cuyas colecciones ha publicado su estudio: *Orígenes del noviciado en la Compañía de Jesús* (BIHSI 42), Roma 1980, y dos números de *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola* (Subsidia ad Historiam SI 8, 10), Roma 1977, 1990. En fin, Ruiz Jurado ha producido la edición crítica de los *Scholia* que Nadal compuso o comentarios especializados a numerosos párrafos de las *Constituciones de la Compañía de Jesús,* (Granada, 1976).

Ruiz Jurado ofrece una biografía para situar la persona de Nadal y hacer comprender su ambiente, figura y teología. Si no tenemos en cuenta el estudio no propiamente biográfico que Miguel Nicolau, el otro gran especialista, hizo sobre las obras y doctrinas de Nadal (1949), la de Ruiz Jurado es la tercera biografía que aparece sobre este devoto admirador y fiel colaborador de Ignacio de Loyola en la presentación del Instituto a que Ignacio dio forma escrita durante los últimos años de su vida (1546-1556). Contábamos con las biografías de William Bangert, que Thomas McCoog llevó a término y a la imprenta (*Jerome Nadal, S.J., 1507-1580. Tracking the First Generation of Jesuits*, Chicago 1992) y la biografía de Joan Nadal Cañellas (*Jeroni Nadal Morey. La seva vida i la seva contribució a la cultura europea del s. xvi.* Palma de Mallorca 2002; más divulgada en la traducción al castellano:

Jerónimo Nadal. Vida e influjo, Bilbao/Santander 2007). De nuevo, una década más tarde, la biografía de Ruiz Jurado constituye una presentación menos extensa que la de Bangert-McCoog, pero notablemente más centrada en la dimensión espiritual y jesuítica de Nadal. El libro, que no está dirigido exclusivamente a la lectura de los jesuitas, interesará especialmente a ellos.

Jerónimo Nadal (* 1507 Palma de Mallorca, † 1580 Roma), estudió en Alcalá antes de llegar a París (1532-1536), donde trató a Ignacio de Loyola, Diego Laínez, Pierre Favre y algunos de los otros compañeros. Nadal, sin embargo, evitó ser visto entre ellos. Después de trasladarse a Aviñón y completar un doctorado en teología y ser ordenado sacerdote (1538), regresó a Mallorca donde pasó años oscuros de los que salió para conocer la Compañía de Jesús, que para entonces se había convertido en una realidad atrayente. Habiendo hecho los Ejercicios Espirituales y solicitando ingresar en la Compañía de Jesús (1545), pasó un periodo junto a Ignacio antes de que éste lo enviara al frente de una expedición que fundaría la primera presencia jesuítica en Sicilia (1547). A partir de este momento, Nadal se convertirá en uno de los más importantes colaboradores de Ignacio en la distancia. El General lo enviará a la península ibérica como Visitador de la orden y, nuevamente, para obtener fondos para el Collegio Romano en un periodo en que era ya Vicario General. Al morir Ignacio, sus sucesores al frente de la Compañía lo volverán a convertir en Visitador. A lo largo de sus visitas por las casas y colegios, Nadal llegó a entrevistar a una mayoría de los jesuitas que residían en Europa. Vino a convertirse en quien de verdad transmitió el *sprit de corps* jesuítico mediante sus presentaciones del Instituto.

El ministerio de Nadal constituye uno de los aspectos esenciales de esta biografía. Especialmente, Nadal fue quien *promulgó* el Instituto de la Compañía de Jesús, si se nos permite usar el verbo que ha sido tradicionalmente aplicado al ministerio de Nadal. En particular, Ignacio y sus sucesores eligieron a Nadal para que explicase la índole de este Instituto según las *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Dado que el texto no había sido aún aprobado cuando Nadal lo estaba ya presentando, el libro acierta a explicar cómo debemos entender la expresión “promulgar” (p. 47). Un segundo aspecto destacable de la biografía es la atención dada a la

vida espiritual de Nadal. De nuevo y sirviéndose del diario de oración que Nadal nos dejó y Ruiz Jurado conoce como nadie desde Miguel Nicolau, esta biografía contempla la espiritualidad y vida de oración de Nadal. Todavía, el subtítulo del libro ya apunta al hecho de que Nadal no solamente desarrolló su ministerio estableciendo reglas y costumbres para la mayoría de las casas y colegios; además, habría cumplido con su misión de explicar el Instituto o carisma de la Compañía de Jesús. Para este fin, Nadal se ayudó de una teología original.

Gracia de la vocación

En el punto de confluencia entre aquel ministerio del Visitador y la vida de oración del jesuita (acción y contemplación) se sitúa el carácter distintivo de este libro. En una ocasión, Ruiz Jurado se refiere a este hecho refiriéndose a Nadal como "precursor de la teología del carisma" (p. 56). En su ministerio de comunicar la novedad de la Compañía, Nadal se hacía comprender mediante el uso de analogías. Las estableció entre Ignacio y Lutero y la necesidad de reforma, o entre aquél y Francisco de Asís o Domingo de Guzmán y la Iglesia de sus tiempos, entre los grados de pertenencia a la Compañía y el orden de los obispos, sacerdotes y diáconos, en fin, entre el modo como fueron compuestos los libros del Nuevo Testamento y el modo como lo fueron las Constituciones. En este contexto, Nadal se inspiró también en su propia experiencia, y esto ha sido menos reconocido. Es decir, debemos referirnos al diario de oración o a su *Chronicon* como el vestigio de un hallazgo, la Compañía de Jesús en cuanto que respuesta plena a las expectativas identitarias de Nadal, aquella *dynamis* que reactivó en visitador incansable a quien poco antes se ahogaba en su Mallorca natal. La teología-marco que Nadal acuñó no es otra cosa que el fruto de la reflexión sobre su propia vocación en último término. Esta teología contempla la llamada a la Compañía de Jesús esencialmente y se sirve de la categoría original: *Gracia de la Vocación*, que está tanto en continuidad como en discontinuidad con la tradición de la vida religiosa anterior a la Compañía.

Organización de los contenidos

Los dieciocho capítulos de que consta el libro siguen una división espacio-temporal de tipo práctico. El primer capítulo considera la vida de Nadal antes que se decidiera a hacer los

Ejercicios Espirituales. El segundo capítulo está dedicado a cómo sucedieron éstos y a su decisión de entrar en la Compañía y subsiguiente noviciado. El tercer capítulo, intenta mostrarnos a un Nadal formado por Ignacio mismo; el cuarto, explica cómo Nadal vino a promulgar las *Constituciones;* el quinto, sexto y séptimo tratan las dos primeras misiones a la Península Ibérica; consecuencia de la muerte de Ignacio, los capítulos octavo y noveno tratan el papel que Nadal jugó en aquella crisis de sucesión. El libro retoma su dinamismo al tratar de su tercera visita a la península (caps. 11-12), y de sus visitas a Centroeuropa (caps. 13, 15). El breve destino a una comunidad convencional en Hall señala el periodo anticlimático (cap. 17). Las tres primeras Congregaciones Generales constituyen un argumento a lo largo del libro y son tratadas respectivamente en caps. 9, 14, 17. Los periodos pasados en Roma funcionan como interludios (caps. 10, 14,16) o como telón final (cap. 18).

El libro incluye algunos mapas e ilustraciones (en p. 2, 34, 60, 134, 250) y concluye con un índice al que dedica una parte sustancial (p. 279-298), detallando el contenido para cada página y haciendo una cuestionable selección de materias y personas. Los mapas ofrecen la división de Europa durante el periodo y los nombres y situación relativa de las ciudades francesas y centroeuropeas visitadas por Nadal a lo largo de su ministerio como visitador, Vicario, etc. En este sentido, y si el libro no está dirigido a lectores españoles exclusivamente, un mapa de las ciudades más importantes visitadas por Nadal en la península ibérica sería igualmente de ayuda.

En el Índice, destacamos las páginas dedicadas a "Nadal, Jerónimo" (p. 290-292). Constituyen un útil recurso para conocer a Nadal y situarse en los temas centrales del libro. El autor ha cuidado estas referencias y, en verdad, que reflejan la identidad espiritual de este libro, menos desarrollada por los de Nadal Cañellas y Bangert-McCoog. Detalla el carácter de Nadal y nos envía a los resúmenes que el autor ha hecho de las obras principales de Nadal. Hubiésemos agradecido que, más coherente con el título, el subíndice *espiritualidad* nos hubiese reenviado a expresiones que como *Gracia de la vocación*, son esenciales a esta figura (*spiritu-corde-practice*, p. 128, círculo acción-oración, p. 128, n.24 y p. 169, contemplación en acción, etc.).

Dimensión espiritual.
Entre los aciertos de esta biografía señalamos el énfasis en la relación entre Nadal e Ignacio y la presentación de la espiritualidad de Nadal. El libro recoge las varias descripciones que de Nadal hicieron sus contemporáneos y han llegado hasta nosotros, pero, especialmente, presenta la figura espiritual de Nadal, hablándonos de su oración (p. 127) y presentándola concisamente (p. 130). En detalle, todo el libro la presenta como consolidada a partir de dos experiencias: la de haber hecho los Ejercicios (1545) y la de haber frecuentado al fundador de la Compañía (1545-1547).

En efecto, el texto da prioridad a considerar ambas experiencias iniciales en la vocación de Nadal. La experiencia de los Ejercicios constituyó una *clarificación del propio modo vital.* Consecuentemente, las enseñanzas que Nadal iba a hacer de la espiritualidad ignaciana concederán un lugar central a los Ejercicios. Un aspecto particular, Nadal fue el primer jesuita que presentó una doctrina de la oración fundamentada en la oración de los Ejercicios; también fue el primero en promover la repetición de los Ejercicios cada cierto tiempo. Su doctrina consideraba los Ejercicios tanto una escuela como un test de idoneidad para los candidatos a la Compañía, pues quien hace los Ejercicios ya se ejercita en la oración distintiva del Instituto (p. 170).

Adoptando una postura crítica, todavía, nos cabe preguntar a Ruiz Jurado, especialista en dar los Ejercicios: ¿De qué tipo era la competencia que Nadal tenía sobre los Ejercicios? Es decir, si sus enseñanzas se fundamentaban en una aproximación experiencial o, como me inclinaría a pensar, en una aproximación conceptual al texto que acompañaba a Nadal en sus desplazamientos. En fin de cuentas ¿Nadal a quién, cuántas veces, bajo qué modalidad dio los Ejercicios? O de otro modo: Si afirmamos que Nadal promovió la repetición de la experiencia de Ejercicios entre los escolares del Collegio Romano ya poco después de la muerte de Ignacio, ¿qué sabemos sobre cuántas veces hizo Nadal Ejercicios después de 1545? ¿bajo la dirección de alguien? Su diario de oración es fiel reflejo del intento por orar y vivir según algunas de aquellas meditaciones; su libro de meditaciones sobre los evangelios, igualmente reflejan la aplicación de la meditación con las tres potencias. Es menos evidente que Nadal se percibiese del *modo y orden* de los Ejercicios, es decir, Nadal

no plantea la necesidad de permitir que otro administre la experiencia (ejercitador) o sobre el dinamismo intrínseco (es decir, más allá de las tres *viae* o vías purgativa, iluminativa y unitiva). Por otro lado ¿qué experiencia como director de Ejercicios tuvo Nadal? ¿cómo había llegado a conocer (o no) y había profundizado en la experiencia de otros ejercitantes?

La relación de Nadal con Ignacio

Como ya he anunciado, el libro también contempla la relación que existió entre Nadal e Ignacio. Ofrece algunos testimonios que Nadal nos ha dejado sobre su conocimiento personal de aquél. Recoge su memoria de las expresiones usadas por él: a veces citando entre comillas las palabras que le habría oído decir, otras veces resumiendo los numerosos comentarios que Nadal hizo de Ignacio en sus pláticas y escritos. Así, por ejemplo, el libro explica la trascendencia de que Ignacio nombrase a Nadal ministro de su propia casa en Roma (p. 35). Este hecho hizo a Nadal testigo excepcional de tantas decisiones y, por ende, del modo de decidir. Otro ejemplo, Ignacio se hizo sustituir por Nadal cuando quiso terminar el único experimento de mujeres admitidas con voto al Superior de la Compañía.

En este interés por mostrar el conocimiento que Nadal adquirió acerca de Ignacio quiero referirme a la postura adoptada por el autor en relación a dos puntos: primero, la posible fecha en que Nadal habría llegado a la universidad de Alcalá (p.4, n.6). Nadal habría podido conocer a Ignacio allí, si Nadal hubiese llegado a Alcalá en 1526, como hasta hace poco se creía en base al testimonio del *Chronicon* del mismísimo Nadal. Ahora bien, este testimonio ha sido contestado por la biografía de Joan Nadal Cañellas en base a un acta notarial existente en el *Arxiu del Regne* de Mallorca, que retrasaría la fecha de su partida hasta 1529. En realidad, seguramente Nadal Cañellas es la autoridad a seguir para la primera época de Nadal. Ruiz Jurado, que conoce el dato, no refleja su procedencia en esa nota y se limita a afirmar: "Pienso que no es motivo suficiente para dudar de una afirmación en asunto tan importante para él" (p. 5, n. 6;refiriéndose al propio testimonio de Nadal en su *Chronicon*). De hecho, no ofrece nueva evidencia. El segundo punto al que me quería referir es una reconvención que Ignacio hizo a Nadal y que nos ha llegado por el testimonio de Luis Gonçalvez da Câmara. Precisamen-

te en materia espiritual (tiempo de oración), Ignacio reprendió con firmeza a Nadal, cuando éste regreso de España, por haber permitido que allí los jesuitas dedicasen un tiempo desusadamente largo a orar. El tema deja de ser secundario cuando recordamos el papel jugado por Nadal en la transmisión del carisma y ha sido diversamente interpretado por los otros biógrafos de Nadal, pero no lo hemos encontrado en esta biografía.

Las pláticas espirituales

Volviendo al tema espiritual, el libro dedica algunas secciones sustanciales a resumir los contenidos de las pláticas espirituales más importantes, como en su visita de 1554 a España (p. 55-57); en sus visitas de 1561 a las comunidades jesuíticas en Coimbra (p. 138-155) y Alcalá (p. 165-173). Especialmente estas dos últimas series de exhortaciones acerca del Instituto representan el pensamiento maduro de un Nadal. Transcritas por algunos de los presentes, luego fueron copiadas y distribuidas por la Compañía. Con sus 54 años, se nos dice repetidamente, Nadal se encontraba en plenitud de sus facultades, a pesar de sufrir constantes catarros, fiebres, indisposiciones.

Otra riqueza del libro la constituyen sus numerosas reseñas biográficas a jesuitas y algún otro personaje destacado. A partir del capítulo 10, estas reseñas son más sistemáticamente ofrecidas. Muchas notas a las obras de Nadal aparecen en el texto. Por lo demás el estilo es ligero en general, no se para en descripciones ni amplificaciones.

Sin embargo, el libro lee la vida de Nadal a través de Nadal. En relación con las fuentes, una simple observación de las notas a pie de página, confirma que nos encontramos fundamentalmente ante una lectura rigurosa y de primera mano de las fuentes. Solo luego y, en menor medida, se nos refiere a algunas fuentes secundarias. Abundan las referencias a las transcripciones que MHSI ha hecho de los escritos de Nadal y de Francisco de Borja; a veces, la referencia viene dentro del texto en formato abreviado. En comparación con las biografías precedentes, en especial, aquí son más tenidas en cuenta las *Orationis observationes* y los escritos espirituales, apuntando al elemento místico, menos conocido en Nadal. Todavía, Ruiz Jurado no se posiciona ante el comentario que Bangert-McCoog hicieron de aquellas notas de oración. En

particular, me refiero al silencio del Nadal contemplativo respecto del apostolado del Nadal activo. En efecto, las *Orationis observationes* apenas arrojan luz sobre el ministerio que en aquellos días llevaba a cabo. Como consecuencia, resulta muy difícil juzgar acerca de cómo integró Nadal su oración con su ministerio. En otras palabras: ¿podemos aplicar la expresión *contemplativo en la acción* a aquél mismo que la acuñó para referirse a Ignacio?

De hecho, el autor parece querer limar algunas aristas que otros estudiosos han encontrado en la figura de Nadal. Nada se nos informa sobre el conflicto entre las autoridades de la ciudad de Mesina y el Virrey de Sicilia con motivo de la Universidad, que dio con Nadal en medio de una polémica. Tampoco se nos explica en qué consistió el conflicto que implicaba a Simón Rodrigues en España (p. 48); aquí nos ha sorprendido que se nos reenvíe a la obra de Ignacio Cacho, siendo tan contadas las referencias a fuentes secundarias. Otro ejemplo, tampoco se nos explica por qué califica el conflicto con Teotonio de Braganza de "espinoso asunto" (p. 50), y de nuevo se nos reenvía a la biografía de Bangert-McCoog; o cual fue la crisis de Portugal consecuencia de la cual más de cien jesuitas dejaron la Compañía. Menos aún se nos señala en qué consistió la condición que deseaban imponer los fundadores del colegio de Córdoba que resultaba tan inaceptable a Nadal y relacionada con el tema de los cristianos nuevos al que me referiré al final.

Relaciones conflictivas

La tendencia a pulir la figura de Nadal se hace más importante al analizar las relaciones de éste. Consciente de una relativa dificultad al nivel subjetivo, Nadal oraba pidiendo *suavidad y dulzura de espíritu*, como reflejan sus notas espirituales. El hecho es que Nadal ha dejado evidencia escrita de que su temperamento le jugaba malas pasadas. Las biografías lo reflejan en relación con Araoz, Estrada, Bobadilla, Laínez o Borja. Ruiz Jurado justifica las tensiones con Laínez así: "Se ve que el temperamento fogoso y la agudeza de ingenio e inteligencia de Nadal se desataban más fácilmente cuando se encontraba en trato familiar" porque Nadal lo consideraba su "igual y compañero" (p. 71). En realidad, el texto de las *Ephemerides* de Nadal reconoce que usó la violencia física con Laínez (le dio un puñetazo) y la verbal en otras

ocasiones durante el viaje hacia y en Ausburgo (por ejemplo, hablando de los protestantes en la residencia del Cardenal Morone). Ruiz Jurado elige omitir la referencia a estos pasos autobiográficos. En cuanto a su relación con Borja, además, Ruiz Jurado explica la conducta de Nadal en base a su contexto: *esta situación familiar*. En esta ocasión, Nadal discutió con Borja por causa de los fondos para el Colegio Romano (p. 85-86). Pero ya en su primera visita a España habían discutido. "Nadal esperaba mucho del P. Francisco de Borja y se fiaba bastante de él, pero a la vez mantenía el temor de que no hubiese estado suficiente tiempo con el P. Ignacio para formarse según su espíritu" (p. 64). De hecho, observamos que Nadal no estaba cómodo en compañía de Borja. Me cabe interpretar que el autor discrepa de la interpretación dada por Bangert-McCoog acerca de esta relación en base a los datos (Bangert-McCoog, p. 159-171). Bangert-McCoog justificó la situación como una mala definición de responsabilidades por parte de quien enviaba a Nadal, Ignacio. Pero el tipo de biografía clásico de que estamos tratando dista de contemplar algún defecto en Nadal, aún dista más de reconocerlo en Ignacio.

Nadal reconoce que tuvo algunas reacciones poco controladas; quizá esto afee su figura para algunos. En realidad nos muestra su humanidad y quizá también un esfuerzo de superación. No lo ve así Ruiz Jurado que refiere a historiadores que han aprovechado situaciones como ésta "para hablar de Nadal negativamente y con poca comprensión de su personalidad" (p. 262). Por el contrario, el conflicto con Laínez y Borja puede adquirir nuevas dimensiones si, en lugar de considerar *familiar* la situación, nos abrimos a interpretar los hechos como una manifestación del esfuerzo que Nadal ponía en superarse a sí mismo y como manifestación de una relativa competitividad con otros más jóvenes que él. En ambos casos, ni Nadal por su parte, ni Laínez o Borja por la otra, estaban investidos con autoridad sobre la parte contraria por expresa voluntad de Ignacio. Esta situación nos hace preguntarnos acerca de lo que percibimos como una actitud distinta, sumisa y espiritual ante la autoridad, y menos fácil y más humana con sus *iguales*. Lo vemos también relacionado con la extraña vocación que Nadal sintió hacia Alemania. En efecto, fue por el camino hacia la Dieta de Ausburgo, donde Nadal se mostró particularmente inquieto en su relación

con Laínez y, de hecho, durante la tensión con Borja durante aquella segunda visita a España, Nadal pidió ser destinado a Alemania. ¿El sueño por Alemania refleja el deseo de quién más se quería "affectar y señalar" (*Exercitia Spiritualia* 97) en un contexto de competitividad espiritual?

Reglas e instrucciones

Otro tema clave se sigue del hecho que Nadal dejó instrucciones y *avisos* a su paso por los colegios y comunidades. Bangert-McCoog se refiere a ellos críticamente y, a partir de entonces, se ha hablado del afán ordenancista y reglamentista de Nadal. En este punto, también Ruiz Jurado ofrece evidencia que podría confirmar esta visión (p. 124-126, 194, 209, n.18 etc.), pero se posiciona adoptando una interpretación exculpatoria. "Es evidente su tendencia a reglamentar abundantemente, pero queda por saber el grado de importancia y de mutabilidad que se daba a los pormenores por parte suya o de los que habían de aplicar sus 'Instrucciones' y 'Reglas'" (p. 126). Y ofrece la postura de Polanco, en respuesta a la correspondencia que llegaba a Roma: "Quanto a la multitud de las reglas que el P. Nadal ay dexó, ya él atiende a reduzirlas a brevedad y orden; y ellas son realmente instructiones y avisos que ayudan; mas no son, ni se deven llamar, reglas." (p. 194, n.32).

A la muerte de Ignacio

Otros dos temas que nos han interesado son la postura que el autor adopta en relación con el hecho que a la muerte de Ignacio Nadal todavía contaba con una patente de Vicario General y que ésta fuese desestimada en Roma y la cuestión de la ascendencia de Nadal. En relación con la crisis inaugurada a la muerte de Ignacio, Ruiz Jurado explica más satisfactoriamente que Bangert-McCoog la situación en que Nadal se encontró (p. 92), cuando Laínez fue nombrado nuevo Vicario por los jesuitas en Roma. Queda pendiente, todavía, su juicio sobre tal situación y la decisión de presentarse en Roma. De hecho, Nadal supo durante su visita en España de la muerte de Ignacio, pero no se sintió en la obligación de regresar inmediatamente a Roma. La cuestión que nos planteamos, entonces, es por qué Nadal que había decidido proseguir su visita la dio por concluida unilateralmente, regresando entonces a Roma, pero sin previa indicación en

este sentido por parte del Vicario Laínez. El tema conflicto reaparece en las proximidades de la Primera Congregación General, ahora en la relación con Nicolás Bobadilla. Ruiz Jurado refiere aquí en una ocasión a Bangert-McCoog explícitamente, juzgándolo "quizás demasiado comprensivo con los argumentos de Bobadilla" por no tener suficientemente en cuenta algunos aspectos jurídicos. Desafortunadamente, las únicas fuentes de que parecemos disponer para juzgar sobre la situación originada por Nicolás Bobadilla son las de Nadal, que se presenta a sí mismo como defensor de la postura contraria. El lector agradecerá complementar estas dos visiones con otras dos más recientes, nos referimos a la de Nadal Cañellas y a Michela Catto, *La Compagnia divisa. Il dissenso nell'ordine gesuitico tra '500 e '600*, Brescia 2009 p. 27 ss., también comprensivos con Bobadilla.

En fin, en relación con la discusión acerca de la posible ascendencia judía de Nadal, Ruiz Jurado omite referencias o desconoce las observaciones que Robert Maryks ha realizado. De hecho, Maryks es uno entre los autores totalmente ausentes de la bibliografía, a pesar de ser el autor de la voz correspondiente a Nadal en el *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Bilbao 2007. Por otra parte, en el índice no se refleja el término *cristianos nuevos* o alguno equivalente. Juzgo que hubiese sido interesante incluirlo por su relación con los problemas de la fundación del colegio de Córdoba, por ejemplo, ya que sí aparece tratado en otro lugar del libro, aunque rápidamente. El tema ha sido más contemplado por Nadal Cañellas y por Bangert-McCoog.

En general, el libro hace una presentación introductoria sólida, de primera mano, digamos biográfica clásica de la figura de Nadal; es la que conviene para un público amplio y de lengua castellana. Pero dialoga menos con la sensibilidad crítica de especialistas contemporáneos como Dennis E. Paté, Pierre-Antoine Fabre o Robert Maryks. Consecuencia de lo anterior, los aspectos más notables son el itinerario biográfico-geográfico muy preciso, la talla espiritual y la filiación ignaciana de Nadal o su participación en las Primeras Congregaciones y, en particular, en la crisis abierta por Bobadilla al morir Ignacio. Menos interesantes son el tratamiento de los primeros treinta años de Nadal, de su sicología y relaciones personales, de su obra más famosa, las *Historiae Evangelicae Imagines*, o de los modos concretos como Nadal

acabó, de hecho, contribuyendo a plasmar *una* Compañía entre otras posibles o a nuestra comprensión de la espiritualidad ignaciana. En particular, este libro no adopta una actitud crítica con algunos temas como lo serían la Reforma, el lenguaje, o los cristianos nuevos que están directamente relacionados con la identidad de Nadal en cuanto que sacerdote católico de la Europa Meridional y renacentista.

Pontificia Universidad Gregoriana, Roma

Carlos Coupeau S.J.

Manuel Ruiz Jurado, Jerónimo Nadal. El teólogo de la gracia de la vocación, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011, Paperback, p. 298, € 18.27, ISBN 978-84-220-1526-0.

Stefano Tuccio S.J e il teatro di collegio: la triplice scena di Cristo

A proposito dell'edizione critica delle tragedie di Stephanus Tuccius, *Christus nascens, Christus patiens, Christur iudex Tragoediae*, a cura di Mirella Saulini

Negli anni '90 si è registrato in Italia un notevole rilancio degli studi sui teatri di collegio in epoca postrinascimentale, in particolare sulle manifestazioni promosse dall'ordine gesuita. Un rilancio questo che segue e riprende le ricerche inaugurali e le opere di grande erudizione di fine '800 e primo '900.[1] Preannunciata da alcuni studi isolati,[2] la ripresa ha coinciso in Italia con la pubblicazione del libro ricco di spunti di Marc Fumaroli[3] e con il convegno su "I Gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa" indetto dal Centro Studi sul teatro medioevale.[4] Il rinnovato interesse ha prodotto quindi una serie di approfondimenti,[5] sono risultati anche proficui gli studi sull'idea di tragedia fra umanesimo e barocco,[6] le riflessioni sulla tragedia di argomento sacro condotte dal gruppo di lavoro presso l'Università Cattolica di Mi-

1 Ernest Boysse, Le théâtre des Jésuites, Paris, 1880; Alessandro D'Ancona, Origini del teatro italiano, Torino 1891; Francesco Colagrosso, Saverio Bettinelli e il teatro gesuitico, Firenze 1901; Gualtiero Gnerghi, Il teatro gesuitico ne' suoi primordi a Roma, Roma 1907.

2 La Ratio Studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento, Gian Paolo Brizzi (ed.), Roma 1981; Michela Sacco Messineo, Il martire e il tiranno. Ortensio Scammacca e il teatro tragico barocco, Roma 1988.

3 Marc Fumaroli, Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia secentesche, Bologna 1990.

4 I Gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa. Convegno di studi, M[aria] Chiabò, F[ederico] Doglio (eds.), Roma-Anagni, (26-30 ottobre 1994), Roma [1995].

5 Irene Mamczarz, La trattatistica dei Gesuiti e la pratica teatrale al Collegio Romano. Maciej Sarbiewski, Jean Dubreuil e Andrea Pozzo, in: I Gesuiti e i primordi (n. 4), p. 349-388; Ferdinando Taviani, "Christus Iudex. Tragoedia P. Stephani Tuccii saepius habita", in: Meraviglie e orrori dell'aldilà. Intrecci mitologici e favole cristiane nel teatro barocco, Silvia Carandini (ed.), Roma 1995, p. 25-52; Bruna Filippi, Il teatro degli argomenti. Gli scenari seicenteschi del teatro gesuitico romano, (BIHSI 54), Roma 2001. Giovanna Zanlonghi, Teatri di formazione. Actio, parola e immagine nella scena gesuitica del Sei-Settecento a Milano, Milano 2002. Giovanni Isgrò, Fra le invenzioni della scena gesuitica. Pedagogia e debordamento, Roma 2008.

6 La rinascita della tragedia nell'Italia dell'Umanesimo, Atti del convegno, M[aria] Chiabò, F[ederico] Doglio (eds.), Viterbo (15-17 giugno 1979), Viterbo 1980; Teatri barocchi. Tragedie, commedie, pastorali nella drammaturgia europea fra '500 e '600, Silvia Carandini (ed.), Roma 2000.

lano.[7] Senza citare, infine, la straordinaria messe di ricerche e analisi su tali argomenti prodotta nell'ambito dell'Ordine stesso e gli studi sulle pratiche del teatro di collegio nel resto di Europa e in terra di missione.

Una nuova importante impresa editoriale

Mirella Saulini fra questi specialisti si segnala per la frequentazione assidua con la figura del primo grande drammaturgo dell'Ordine, quel padre Stefano Tuccio di cui cura in questo libro l'edizione bilingue, latino-italiano, di tre opere drammatiche – *Christus nascens, Christus Patiens* e *Christus Iudex* – incentrate sulla figura del Redentore e la sua impresa salvifica nel passato della storia (la nascita di Gesù e la sua Passione) e nel futuro, al termine della storia e del tempo (il Giorno del Giudizio). Si tratta di un'edizione davvero pregevole, corredata di un'ampia introduzione, di un apparato bibliografico completo, di note approfondite e utili appendici. È stata preceduta da numerosi saggi dedicati dalla studiosa a esponenti della scena gesuita, al padre Bernardino Stefonio, forse il più celebre drammaturgo dell'Ordine, e in particolare al padre Stefano Tuccio, alla sua figura, alla sua produzione teatrale, ai diversi codici manoscritti delle sue opere, reperiti negli archivi e biblioteche di Messina e di Roma.[8] Questi e altri saggi hanno costituito le premesse per un più ampio e complessivo volume sull'intera produzione drammatica del padre messinese che, oltre questi drammi cristologici, ne aveva composto altri di argomento biblico.[9] La curatrice di questa edizione è quindi una studiosa di pregio che ha dedicato la sua ricerca a un lavoro di scavo e di analisi delle

7 Giovanna Zanlonghi, La tragedia tra ludus e festa. Rassegna dei nodi problematici delle teorie secentesche sulla tragedia in Italia, in: Comunicazioni sociali, 15/1993, p. 157-240.

8 Mirella Saulini, Drammaturgia gesuitica, il "Christus nascens" e il "Christus patiens" del p. Stefano Tuccio, S.J., in: Critica letteraria 27/101, p. 627-652; eadem, La città nel teatro, il teatro per la città. Le tragedie di p. Stefano Tuccio, S.J., in: Vita cittadina nel teatro fra Cinque e Seicento, Atti del Convegno, Roma-Anagni (4-6 settembre1998), M[aria] Chiabò, F[ederico] Doglio (eds.), Roma 1999, p. 281-296; eadem, Tredici lettere inedite del p. Stefano Tuccio, S. J. (1540-1594), in: AHSI 68/1999, p. 47-77; eadem, Il gran piacere che io sento in ragionare con gl'amici. Lettere di Bernardino Stefonio, S.J., (1560-1620) a Valentino Mangioni, S.J., (1573-1660), in: AHSI 76/2007, p. 243-360; eadem, Tra Erasmo e Cicerone. L'eclettismo oratorio di Stefano Tuccio, S. J. (1540-1597), in: AHSI, 78/2009, p. 137-217.

9 Mirella Saulini, Il teatro di un gesuita siciliano. Stefano Tuccio, S. J., Roma 2002.

notevolissime invenzioni sceniche del teologo drammaturgo, nel più ampio contesto del teatro di collegio e dell'impegno pedagogico dell'Ordine. Una ricercatrice che ha profuso la sua competenza e il suo rigore nelle ricerche di archivio, su un piano di alta erudizione, di fine interpretazione filologica e di riflessione storica.

Il merito dell'impresa è stato quello di mettere a disposizione degli studiosi di teatro le tre opere di Stefano Tuccio nella versione latina tratta dai manoscritti più antichi conservati presso la Biblioteca Regionale Universitaria di Messina, affiancato il testo da una davvero mirabile traduzione italiana in versi liberi, di rara efficacia. Di tali opere, dell'ultima in particolare, si è molto trattato negli studi sopra citati, per lo più senza procedere però a un'analisi approfondita – ne' drammaturgica, ne' scenica –, risultando il testo stesso in latino purtroppo di non facile lettura ai giorni nostri. Nel piacere del confronto fra l'originale e la sua traduzione, si rivela la forza straordinaria di una vera e propria *scrittura scenica* (termine significativo molto in uso negli studi teatrali), emergono l'abile costruzione dell'impianto drammatico, la scansione ritmica delle battute, dei monologhi e dei cori, la forte presenza dei personaggi, l'espressività dei gesti, il pathos delle scene madri, la raffinata pratica dell'allestimento scenico e dei movimenti corali. L'importanza di questa edizione sta inoltre in quella che Mirella Saulini definisce "l'antica ritrosia editoriale dei Gesuiti, i quali preferivano pubblicare solo l'*Argumentum* della tragedia, una sintesi narrativa in lingua nazionale, fatta circolare tra il pubblico quale supporto alla comprensione degli spettatori" (p. XXII), come documenta l'utile volume curato da Bruna Filippi che raccoglie l'ampia produzione di scenari rappresentati al Collegio e al Seminario Romano.[10] Eccezioni notevoli sono in quest'epoca alcune tragedie date alle stampe dei padri Scammacca, Bernardino Stefonio e più tardi Sforza Pallavicino.[11]

10 Filippi, Il teatro (n. 5).

11 Sacco Messineo, Il martire (n. 2); Fumaroli, Eroi e oratori (n. 3); Bernardino Stefonio, Crispus Tragoedia, Lucia Strappini (ed.), appendice paratestuale di Luigi Trenti, Roma 1998; Pietro Sforza Pallavicino, Ermenegildo martire, Daniela Quarta (ed.), Roma 1996.

L'invenzione moderna del teatro: pedagogie di collegio e nuove pratiche professionali

Inutile, credo, in questa sede ricordare i caratteri originali, le finalità didattiche e le funzioni anche ricreative che le esperienze sceniche hanno assunto fin dagli esordi nei collegi gesuitici, a partire proprio dal Collegio Mamertino di Messina dove operava nella prima parte della sua vita il padre Tuccio. Tali attività sono registrate fin dalla metà del '500 anche presso il Collegio Romano, poi diffuse nei collegi di Spagna, Francia e in un ambito di straordinaria ampiezza, nel resto di Europa, nelle regioni più lontane del globo dove l'opera missionaria dei Padri si è nel tempo estesa. Si sviluppano pratiche spettacolari con il contributo della musica, della danza e di scenografie sempre più elaborate. L'attività scenica si esercita nel XVII secolo e si sviluppa anche negli allestimenti festivi in occasione delle celebrazioni e iniziative promosse dai padri gesuiti.[12] Il fine principale è la formazione dei giovani destinati a rappresentare una élite nella vita religiosa e politica del tempo, l'intento è di raffinare le capacità dialettiche e di eloquio degli studenti. Come del resto tutto l'insegnamento impartito dall'Ordine, l'esperienza teatrale si fonda su una geniale pratica sincretica tesa a fondere la cultura umanistica, i lasciti più elevati del mondo antico, con i testi sacri e le verità teologiche della Chiesa controriformata.

Tali esperienze venivano a coincidere, fra l'altro, con gli anni in cui il Concilio di Trento proclamava la proibizione di mettere in scena quelle sacre rappresentazioni che ancora fino al primo '500 costituivano una tradizione nelle feste cittadine. Si vieta ad esempio a Roma, a partire dagli anni '40 del XVI secolo, la rappresentazione annuale della *Passione* che si svolgeva al Colosseo. All'interno dei collegi gesuiti, invece, il nuovo modello di teatro sacro si perfeziona, coniugando le forme antiche del tragico, le regole stesse aristoteliche che traduzioni e dibattiti stavano in quegli anni divulgando, insieme con i lasciti e le pratiche sceniche ancora della tradizione medioevale, con nuove e originali invenzioni interpretative, all'insegna di quel *docere et delectare* che

12 Maurizio Fagiolo dell'Arco, Silvia Carandini, L'effimero barocco, strutture della festa nella Roma del Seicento, vol. I, Catalogo, Roma 1977; idem, L'effimero barocco, strutture della festa nella Roma del Seicento, vol. II, Testi, Roma 1978.

diventerà la parola d'ordine della riscossa cattolica a fronte del rigore austero predicato dal fronte riformato. Una reta europea di esperienze teatrali si perfeziona così fino al primo '700, tale da rendere un sensibile apporto all'istituzione anche moderna del teatro, a partire dalla formazione di alcuni dei più grandi drammaturghi del '600 in terra di Francia (per citare solo i nomi di Corneille e di Molière), anche di autori spagnoli del Siglo de oro.

È interessante inoltre il fatto che, contemporaneamente agli esordi di questa altissima forma che possiamo definire *accademica* di esperienza teatrale, assolutamente premoderna nei suoi intenti e nella capacità di diffusione, si registrino, su un fronte davvero opposto, gli esordi in Italia anche di quella pratica invece professionale del teatro che la documentazione dei primi contratti notarili attesta a questa altezza del secolo, per la formazione di compagnie di attori e quindi di modi di produzione scenica che molto dopo verranno compresi sotto l'etichetta di *Commedia dell'Arte.*[13] Nello stesso periodo un simile modello di organizzazione pubblica e cittadina della scena si realizza, come noto, anche nei principali centri europei: Madrid, Parigi, Londra, quasi che la profonda crisi – politica, religiosa, economica – di metà '500 avesse prodotto, fra le tante strategie religiose, culturali, scientifiche e sociali, anche una vis scenica destinata progressivamente a istituzionalizzarsi quale esperienza sociale e artistica fondamentale nella vita cittadina.

Le due direzioni, quella scolastico-accademica e quella professionale, si troveranno spesso a incrociare le loro strade, abbiamo citato il caso di grandi drammaturghi del XVII secolo formatisi nel teatro di collegio e poi con successo attivi nei teatri pubblici e di corte. Le funzioni pedagogiche e le tecniche attoriali giungeranno paradossalmente a saldarsi pochi secoli dopo, nel '900, a seguito di quella rivoluzione teatrale che si avvia con le esperienze registiche e le pratiche innovative dei grandi riformatori della scena di inizio secolo (Stanislavskij, Mejerchol'd, Craig, Copeau), per affermarsi poi, come idea stessa di un teatro ancora necessario e possibile, ai giorni nostri, nel tempo dell'avvento dei nuovi media.

13 Ferdinando Taviani, Mirella Schino, Il segreto della Commedia dell'Arte. La memoria delle compagnie italiane del XVI, XVII e XVIII secolo, Firenze 1982.

Le invenzioni drammatiche di Stefano Tuccio e la trilogia cristologica

Ma, torniamo al bel libro di Mirella Saulini dal quale tali riflessioni si dipartono, alle sue ricerche e al complesso degli studi su Stefano Tuccio. La figura del padre drammaturgo, nato a Monforte in provincia di Messina da umile famiglia nel 1540, appare oggi ampiamente delineata, con la sua formazione teologica e filosofica presso i Gesuiti del Collegio messinese, l'ideale inesaudito di missione in India, l'impegno drammaturgico condotto per intero negli anni siciliani, tra Palermo e Messina, con le prime tre tragedie di argomento biblico – *Nabudochonosor, Goliath e Iuditha* – e poi la trilogia cristologica portata a termine negli anni '60. Seguono quindi il trasferimento a Roma, gli incarichi di insegnamento presso il Collegio Romano e la nomina di massimo prestigio nella commissione internazionale formata nel 1584 dal Padre Acquaviva per la revisione della *Ratio Studiorum*, la cui versione finale uscirà nel 1599, regolamentando fra l'altro tutta la successiva produzione drammatica dell'Ordine. Emergono dalla documentazione di archivio la sua abilità di oratore chiamato a pronunciare innanzi al papa il sermone del Venerdì Santo, la conoscenza della lingua ebraica, alcuni anni di insegnamento a Padova. A questi dati si aggiungono le notizie sul suo aspetto sgradevole, il suo parlare rustico, il carattere difficile, la malattia penosa che lo conduce poco più che cinquantenne a morte nel 1597.

Il modello classico nelle tragedie di Padre Tuccio appare evidente fin dalle prime prove e viene precisandosi con grande libertà e varietà di forme, non disdegnando inserti di forme della tradizione religiosa popolare. Il prototipo antico viene commisurandosi a un disegno drammaturgico grandioso, approda a una monumentalità tragica di straordinario effetto, raggiunge una misura eroica ed assoluta, direi non più raggiunta in seguito dalle scene di collegio. Questo modello classico, di matrice senechiana, si evidenzia nella presenza quasi costante della regolamentare divisione in cinque atti (una sola eccezione), del prologo e dell'epilogo; informa una certa, per quanto elastica, unitarietà di azione e di tempo, alimenta la ricchezza metrica dei cori, determina i frequenti e quasi stupefacenti riferimenti mitologici. Nelle tragedie del Padre messinese, infatti, Dio può essere chiamato Giove Tonante, il Cielo Olimpo, Cristo può avere l'epiteto di nuovo

Apollo o Febo, l'Inferno può denominarsi Acheronte, Tartaro, Averno e presentare la topografia antica e i suoi abitanti: lo Stige, il Flegetonte, il nocchiero Caronte, le Erinni e le Furie.

La storia sacra, tratta dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, è sostanzialmente rispettata, presenta però innesti vivaci e originali, intromissioni che Mirella Saulini paragona agli ornamenti dei tropi nelle pratiche liturgiche dei primi secoli. I prologhi mettono in rilievo la novità dell'argomento rispetto ai temi della classicità, rivendicano una libertà anche espressiva, soprattutto metrica. L'apice è raggiunto nel prologo del *Christus Iudex*, nella versione più tarda della tragedia documentata dal manoscritto romano, dove a parlare è l'impersonazione del giambo, verso di tradizione nella tragedia, pronto, come dichiara, a cedere nei dialoghi la supremazia all'esametro, verso epico per eccellenza.

La vicenda drammatica di Cristo si dipana nelle tre opere teatrali in successive scansioni temporali, corrispondenti all' apparire di Gesù nella storia, al suo patire nella condanna e morte, al suo tornare alla fine dei tempi e della storia. Solo la prima di queste, il *Christus Nascens*, non si qualifica come tragedia, si presenta bensì come egloga, composta di un atto solo e di ambientazione pastorale, tutta concentrata l'azione intorno al presepe e alla nascita di Gesù, preannunciata nelle prime scene da passi della Bibbia, dagli auspici dei sommi sacerdoti e dei profeti, comprese le antiche sibille. Di semplice fattura, il dramma si svolge con ingenuità e grande incisività, con apparizione di angeli, presenza di cori, visioni di episodi dell'Antico Testamento, impersonazioni (l'Idolatria). In questa opera in particolare, le parole tendono a sollecitare la vista e con questa le potenzialità immaginative dello spettatore o del lettore. Si moltiplicano infatti gli inviti a guardare, a osservare – frequente, nella traduzione, la locuzione *vedrai* –, inviti rivolti ai personaggi, ma anche al pubblico chiamato a cogliere attraverso lo sguardo le verità anche più complesse della storia sacra e della Chiesa. Numerosi deittici alludono a oggetti in scena, elementi paesaggistici, visioni che paiono materializzarsi: "quest'iride" (p. 17, v. 165), "la cesta che tu vedi" (p. 19, v. 193), "ecco il vello madido" (p. 19, v. 206), "qual roveto rosseggia là con onde di fiamma?" (p. 21, v. 233), "non vedi quest'enorme statua" (p. 23, v. 268), "ecco amici, ecco la stella radiante di splendore" (p. 37, v. 525). Si segnalano azioni "seguimi,/ andremo in un quieto bosco.

Qui ti mostrerò il Cristo/ nascosto nelle parole dei vati e in simboli diversi:/ tu cattura con lo sguardo ogni singola immagine" (p. 13, v. 119-122). Didascalie indicano, al momento della nascita, che *"un Angelo canta sopra la stalla, mentre si prepara il necessario al parto"* (p. 29) per concludere con l'ingenua e quasi realistica indicazione: *"Maria, piegate le ginocchia, partorisce pregando"* (p. 29). Fulminea e incisiva è anche l'immagine che chiude l'invito del Prologo e dà principio all'azione anticipando l'effetto acustico del pianto di un neonato fuori dell'ordinario: "Questo è tutto, Roma, questo l'inizio della breve recita./ Tacete: vagisce nella stalla Dio" (Prologo, p. 5, v. 29).

Tralascio di parlare in questa sede del *Christus iudex*, l'opera certo più famosa, di cui esistono diversi manoscritti a segnalare la sua fortuna, rappresentata oltre a Messina anche a Roma e poi all'estero come documentano edizioni, traduzioni, riedizioni.[14] Tragedia del tempo che si conclude in un tempo futuro annunciato dalle Sacre scritture e di uno spazio cosmico che si annulla e si spegne, delineando una sorta di percorso a ritroso rispetto alla creazione del mondo, per risolversi nel non tempo e nei non-luoghi delle dimore ultime delle anime beate e di quelle dannate, nell'immobile stasi dell'eternità. La tragedia muove masse corali, visioni, sogni, moti ascensionali e precipitosi di inusitata forza e spettacolarità. Nel finale, dopo che i Beati ascendono in Cielo con il Cristo, l'ultimo suono è quello cupo della porta dell'Inferno che si chiude e l'ultima voce è dell'Arcangelo Michele: "Ora io, calcando tre volte col piede i dannati,/ chiudo in eterno le porte con usci di ferro" (p. 269, v, 845-846).

La Passione di Cristo in forma di tragedia

Intendo in questa sede soffermarmi piuttosto un poco su alcuni dispositivi del *Christus patiens*, tragedia in cinque atti rappresentata a Messina nel 1569, che tratta della Passione di Cristo, narrata secondo il racconto dei quattro Vangeli. L'argomento era stato frequentemente messo in scena

14 Giorgio Calogero, Stefano Tuccio, Pisa 1919; Ferdinando Taviani, Christus Iudex (n. 5); Daniela Quarta, Il teatro collegiale dei Gesuiti. Origini, tendenze, problemi, in: Quaderni di Donna Olimpia 5, Centro Studi sul teatro medievale e rinascimentale, Roma 1991, p. 9-39; Saulini, Il teatro di un gesuita siciliano (n. 9).

in tutta Europa da misteri, laudi e sacre rappresentazioni, contava quindi su di una forte tradizione rappresentativa. L'opera del Tuccio è ricca infatti di tracce preziose relative alla scena, alla recitazione, all'interpretazione degli attori, con effetti di grande pathos e umanità.

Il Prologo è un'allegoria della Natura – "Io la Natura non vista prima in alcun teatro,/ sono ora chiamata per prima in scena da tragico carme" (p. 55, v. 1-2) –, la quale annuncia il dramma e descrive la reazione tempestosa degli elementi all'approssimarsi dell'evento tragico. L'azione scorre con ritmi variabili, lenta o veloce, svolgendo scene ed episodi dislocati su diversi piani prossemici e spaziali, dal dialogo intimo, alle scene corali, da visioni soprannaturali, a particolari di realismo minuto, da momenti di altissimo pathos, al racconto crudo dei tormenti patiti dal Cristo. Canonici sogni premonitori gettano angoscia nei personaggi femminili che ne raccontano con dovizia i particolari, come, nel primo atto, il sogno di Maria confidato a Maddalena e quello della moglie di Ponzio Pilato, nel quarto. Diverse visioni si materializzano in scena, come nelle sequenze di episodi biblici, quasi scene dentro la scena, attivate da Cristo per la madre addolorata, prima di lasciarla e muovere verso Gerusalemme.

Il primo atto vede poi, mentre Gesù si accomiata da Maria, su un piano più lontano stringersi il complotto di Giuda e Caifa; si chiude quindi con l'ultima cena, la lavanda dei piedi, il finale discorso di Gesù che anticipa agli apostoli le stazioni prossime della Passione. Il secondo atto si svolge nell'orto di Getsemani. Appare l'Angelo Gabriele che introduce a una visione degli inferi, con i giusti del Vecchio Testamento e i peccatori dannati. Segue una scena animata di battaglia al giungere di Giuda e del Centurione con i suoi soldati. Il terzo atto è dedicato al processo a Gesù, allo strazio di Maria nell'apprendere la condanna, l'ingresso di lei con Giovanni a Gerusalemme, la flagellazione di Cristo. Il quarto atto si apre con un'assemblea di demoni, segue il tribunale di Pilato, la condanna da parte della folla e in lontananza lo snodarsi della via Crucis, seguito in primo piano dallo sguardo di Maria, e dal suo lamento. Il quinto si svolge sul monte Calvario, il Centurione declina la cronaca in diretta dei tormenti del Cristo messo in croce, descritte le torture nei dettagli più atroci. L'azione precipita in fine tra visioni celesti, la discesa dal Cielo di angeli, il dialogo risolutivo tra Cristo e la Morte, lo

sconvolgimento della natura, la conversione del Centurione e la deposizione di Cristo.

Le battute del testo e le parti corali che commentano l'azione rinviano di continuo ad azioni sceniche, compongono un ricco sistema di didascalie implicite che si aggiunge con efficacia a quelle formalmente esplicite; tutte insieme segnalano di volta in volta atteggiamenti, gesti intimi o violenti, posizioni del corpo, reazioni emotive (svenimenti, lacrime, sonno), vestimenti, indicazioni di luogo, direzioni di moto, inviti a rivolgere lo sguardo a luoghi precisi della scena. Indicano visioni apparenti, invitano ad ascoltare suoni e rumori, preparano ad azioni pacate o violente, segnalano toni speciali di voce. Cito alcune frasi in ordine sparso (sempre nella bella traduzione di Mirella Saulini), esempi tutti di interventi didascalici, possiamo intendere tali indicazioni come annotazioni di un corago (l'autore stesso) che, dietro le quinte del testo, diriga nei dettagli gli attori e la scena:

"perché poggia sulle mie spalle questa veste d'oro?/ Il Creatore del mondo protenderà attraverso l'aria/ le braccia nude, mi coprirà di un rosso mantello... e una nera sopraveste sia il testimone del mio sentire" (la Natura nel Prologo, p. 55, v. 8-14).

"Perché sono spenti gli occhi fissi al suolo?" (Maddalena a Maria, I, p. 57, v. 21-22).

"Volgi gli occhi tristi ai colli e alle mura/ di Solima e guarda il Figlio preso con l'inganno." (Cristo a Maria, indicando la scena di Giuda e Caifa che tramano, I, p. 67, v. 190-191).

"... sia ormai lecito gettare le braccia al collo e dare al figlio l'ultimo abbraccio" (Maria, I, p. 67, v. 207-210).

"Abbiatene cura voi, madri; io adagio sul vostro grembo la madre mesta" (Cristo alle donne, dopo che Maria è svenuta, I, p. 67, v. 219-220).

Piet. “Ecco abbiamo preparato sulla mensa cibo/ e bevande” *Giov.* “Non sarà lontano; ecco si avvicina” *Piet.* “Certo, riconosco i compagni; egli è più indietro” (Pietro e Giovanni in attesa di Gesù per il banchetto dell'Ultima cena, I, p. 69, v. 232-234).

“... quale nero brivido mi scuote le membra ... Così dormi, Pietro?” (Cristo sul Getsemani, II, p. 77, v. 50-55).

“Porgi a me il volto umido di triste umore perché/ (ne sia io degno) lo asciughi con candido lino” (sul Getsemani l'Angelo Gabriele a Cristo, II, p. 85, v. 185-186).

Come qui apertesi le porte degli'inferi si vedono gli antenati ebrei: Davide, Geremia, Isaia, Zaccaria, Giobbe (sul Getsemani, didascalia, II, p.79).

“Oh, un nero dolore impedisce di dire le parole, / s'infrange il mormorio con un farfugliare della gola!” (Giovanni deve informare Maria della condanna di Cristo, III, p. 95, v. 103-104).

“Entriamo ora nella triste città (oh, destino!)/ lontano dagli altri notabili, con noi che entriamo/ avanza una gioventù che porta fronde di ulivo/ e di palma” (Giovanni a Maria, III, p. 99, v. 205-208).

Piet. “Non vedi le schiere, alma madre?” ... *Mar.* “Qui, ohimè, Figlio, sono qui!/Ma dunque, chi mostra uno solo in mezzo a molte/ migliaia?” *Piet.* “Non vedi colui sul quale grava il peso/ di un gran tronco?” *Mar.* “Sì, è lui, perché tanto sangue/ bagna il volto? Oh quanto è cambiato...” (Pietro e Maria entrati a Gerusalemmme avvistano Cristo sul percorso della Via Crucis, IV, p. 121, v. 242-247).

A questo punto, alzato il sipario, portano il corpo del Cristo che, consegnato alla madre, è così pianto dolorosamente (didascalia, V, p. 139).

“... Piegata, unirò il petto al tuo petto, pietosa, le mani/ alle mani e la bocca alla bocca, fino a che dormirò/ abbracciandoti triste, in una morte tranquilla” (ultime parole del pianto di Maria, V, p. 139, v. 314-316).

Qui, mentre la madre giace esanime, canta il coro, composto dalle tre Marie e da Giovanni... A questo punto, il corpo del Cristo è sollevato per essere condotto alla sepoltura e, calato il sipario, la scena si chiude (didascalie, V, p. 141).

Voglio concludere con uno dei bellissimi cori che di frequente irrompono fra i dialoghi, commentano gli eventi aprendo squarci lirici e metaforici degni dei tragici greci, all'altezza mi sembra della maggiore drammaturgia elisabettiana. Così, echeggiando un'immagine virgiliana, il *Coro di Pii* commenta il racconto di Cristo nel primo atto, quando prevede e descrive ai suoi discepoli le prossime dolorose stazioni della Passione (I, p. 73-75, v. 332-345):

"Quando la morte chiama, il cigno
apre le penne sull'erba gelida
per le acque basse del Meandro
e attraverso le acque del licio Caistro.
Allora, con gola sonora, più dolce
del solito rinnova il canto e tempera
il modo con mormorio leggero.
Così mentre l'altissimo Creatore
siede alla mensa dell'ultima cena,
per nulla inconsapevole del dolore
e della propria fine, dolcemente toglie
gli affanni dall'animo dei mesti compagni
e lenisce col volto tanto gradito,
il dolore chiuso nel profondo del cuore."

In questi modi le tragedie evangeliche di padre Stefano Tuccio dovevano toccare l'anima e i sensi dei giovani allievi e del pubblico, grazie alla inedita miscela di tono sublime e realismo ingenuo, grazie all'andamento colto dei versi in metrica latina che alternano ritmi cantabili e piani nei cori e nei dialoghi. Le ripetute sollecitazioni della vista e dell'udito, le posture e i gesti, le espressioni del viso, i riferimenti alle reazioni emotive – lacrime, tremori, pallidezza – rimandano a un coinvolgimento profondo che è la chiave di volta di questa scena religiosa ben contenuta d'altra parte nella cornice regolamentata della misura classica cui si attiene: la partizione in atti, il controllo della fabula, gli stessi riferimenti mitologici che intorno alla vicenda evangelica creano un

alone favoloso e, quasi, uno straniamento. Si tratta di una drammaturgia molto colta e allo stesso ben radicata nella tradizione popolare, che sa intrecciare, nell'impianto classico e nel solido ordito, insegnamento morale, verità di fede, emozioni palpitanti, notazioni quotidiane, insieme con momenti spettacolari di grande effetto.

Roma, Università La Sapienza Silvia Carandini

Stephanus Tuccius S. J., Christus Nascens, Christus Patiens, Christus Iudex. Tragoediae, Edizione, Introduzione, Traduzione di Mirella Saulini, Monumenta Historica Societatis Iesu, Nova Series, vol. 8, Roma, 2011.

Un esloveno-argentino rehabilita a los creadores del barroco guaraní

Darko Sustersic y sus investigaciones sobre las imágenes guaraní-jesuíticas

Bozidar Darko Sustersic nació en Eslovenia en 1936. Durante varias décadas, su patria era parte de Yugoslavia y se hallaba bajo el régimen comunista instaurado allí luego de la Segunda Guerra Mundial. Llegó a la Argentina en 1948 y se inició en el estudio de la pintura con Bara Remec. Obtuvo la Licenciatura y luego el Doctorado en Historia del Arte en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Desde hace décadas, es profesor titular de la UBA, investigador del CONICET y Director del Instituto de Teoría e Historia de Arte *Julio Payró* de la UBA.

En 1980, tomó contacto con los restos de la cultura guaraní-jesuítica, en ocasión de los trabajos de restauración que se estaban haciendo en el sitio arqueológico de la antigua reducción Santísima Trinidad del Paraná, a 30 km de Encarnación. Luego recorrió todos los demás sitios arqueológicos, museos, iglesias y colecciones privadas en las que se hallaban los restos materiales de la impresionante producción artística de las misiones; y se dedicó a investigar en el Archivo General de la Nación (Buenos Aires), en el Archivo Nacional de Asunción (Paraguay) y en el Archivo de la Compañía de Jesús (ARSI). Una serie de artículos y un denso libro sobre templos jesuíticos son el resultado de sus estudios sobre la historia, la arquitectura y la escultura de las misiones.[1] A su decidida intervención en las más altas esferas eclesiásticas y políticas del Paraguay se le debe también el salvataje de una serie de imágenes, que se pretendían restaurar sin los necesarios criterios y cuidados, llegando a pender sobre estas figuras la amenaza de perderse irremediablemente por la falta de profesionalidad en las tareas emprendidas.

1 Bozidar Darko Sustersic, Templos Jesuítico-Guaraníes. La historia secreta de sus fábricas y ensayos de interpretación de sus ruinas, Buenos Aires, 20042.

La diccionarización y gramaticalización del arte guaraní-jesuítico

El reciente libro de Sustersic viene a llenar un vacío larga y hondamente sentido de la historia del arte universal y de las misiones jesuítico-guaraníes en particular: la *diccionarización* y *gramaticalización* del arte guaraní-jesuítico. Se trataba de una asignatura pendiente. Con el libro editado por el *Museo del Barro* de Asunción y posteriormente también por la Universidad de Buenos Aires, Sustersic no solamente ha cumplido espléndidamente con dicha materia, sino que ha superado ampliamente las expectativas puestas en su proyecto.

Por un lado, el libro es sumamente completo, profusamente ilustrado con fotos en blanco y negro y con las mismas fotos en color compaginadas en un CD; y por el otro, se trata del primer tratado sistemático sobre la historia del arte de la escultura guaraní misionera y de su desarrollo, desde las primeras décadas del siglo XVII, con la Virgen pintada por el guaraní itapuense de nombre Habiyú, única obra en todo ese ciclo firmada y fecha en 1618, hasta las esculturas y los relieves de Trinidad, pertenecientes a la última década antes de la expulsión de los padres jesuitas.

La asignatura pendiente hundía sus raíces huecas en la jungla de aquellas afirmaciones de los primeros misioneros (Sepp, Cardiel y otros) en el sentido de que los guaraníes evidenciaban una enorme habilidad para copiar modelos europeos, pero que no eran capaces de creaciones propias. Esta afirmación, comprensible a partir de la visión eurocéntrica de los misioneros para los cuales el arte europeo era EL arte, fue repetida hasta el cansancio por mucha historiografía del arte misional, sin cuestionarla ni aventurarse a emprender una búsqueda que contradijera aquellas aseveraciones.

Con frecuencia, el arte reduccional había sido abordado desde la perspectiva del gusto de cada autor, coincidente por lo general con las producciones barrocas más bien europeas del siglo XVIII. Se ha pasado casi por alto toda la producción del siglo XVII en la que predominaron los *Santo Apohára* guaraníes, los *Hacedores de Santos*, producción ésta que según Sustersic es lo más original.

Sustersic asume el desafío de una nueva visión del arte guaraní reduccional en tres abordajes, que corresponden a las tres partes del libro. A nivel metodológico, Sustersic desa-

rrolla un trabajo combinado de análisis histórico documental y el análisis estilístico de las obras de arte.

El fascinante descubrimiento de lo autóctono

La primera parte lleva como título *El arte como testimonio del surgimiento y desarrollo de la nueva cultura guaraní misionera* (p. 31-225) y se subdivide en seis capítulos, en los cuales Sustersic despliega los vestigios de una cultura original precisamente allí donde los testimonios sólo alababan la destreza de la imitación, afirmación convertida en mito y reiterada por tantos por inercia, por comodidad y también por prejuicios de su propia visión eurocéntrica que sostenía la superioridad del arte europeo y la absoluta dependencia del artista indígena de sus maestros venidos de ultramar.

En un cuidadoso repaso de la documentación escrita disponible, édita e inédita, y en la revisión con lupa y microscopio de los objetos de arte existentes, Sustersic comienza a contar, recontar, clasificar y sistematizar. En su recorrido no faltan la célebre pintura de la Virgen pintada en 1618 por M. Habiyú de Itapúa, el retablo del Padre Badía, las estatuas cilíndricas (*estatuas-horcón*) tipo tronco de árbol con cabezas y manos ensambladas, las peculiares túnicas ahuecadas, los pliegues aplanados, la mirada dirigida al fiel en total frontalidad pues el guaraní quería rezar a su Santo, su Virgen, su Jesús, y no mirar a un personaje en éxtasis con la mirada puesto en el cielo. Pasa a la irrupción de la reforma barroca que llegó de la mano del Hermano José Brasanelli y hace discutir esa novedad con las imágenes *payé* guaraníes. En este fascinante descubrimiento de lo autóctono, Sustersic dedica un ítem a los cariñosos Niños Jesús de los pesebres, envueltos hasta la cintura, para lo cual no existió ningún modelo barroco.

Sustersic rescata la perseverancia de tradiciones autóctonas frente a propuestas innovadoras europeas y presenta la reinterpretación que los guaraníes hicieron del barroco como también su rechazo. Elabora una novedosa geografía histórica artística (o historia geográfica del arte), ubicando pieza tras pieza en su supuesto o seguro lugar de origen, lo cual le permite hablar, p. ej., del estilo de Santiago (Paraguay) y del choque de estilos ubicado en Concepción (Argentina). En los seis nichos de la fachada del templo de esta reducción, los *Santo Apohára* guaraníes, colocaron imágenes con plie-

gues aplanados en el estilo de Santiago, no en estilo barroco de Brasanelli, conflicto este que fue resuelto con *ingenio y afecto*, clave para la comprensión de toda síntesis fructífera. Sustersic muestra también cómo el estilo tradicional de los *Santo Apohára* llegó a influir incluso las obras de Brasanelli.

La síntesis llegó a su culminación en su fusión de arquitectura, escultura y pintura totalmente integrada de la iglesia de Trinidad, con su magnífico púlpito y su fascinante friso de ángeles músicos.

En la segunda parte de su libro intitulada *Una nueva disciplina: la historia del arte de las misiones* (p. 227-326), Sustersic desmenuza la evolución de lo inventariado en la primera parte, planteando profundas cuestiones metodológicas. Si bien incluye descripciones de museos y piezas, esta parte no es precisamente un folleto turístico para visitantes apurados que quieren saber qué santo representa tal o cual estatua o cuándo fue hecha tal o cual imagen. O, peor aún, *¿Cuánto cuesta esto?*, pregunta que suelen plantear ciertos turistas del hemisferio norte en camisas floreadas y bermudas color beige. Sustersic exige muchísimo de su público lector, que con esta lectura deja de ser público para convertirse en interlocutor que no solo recibe información, sino también preguntas, planteos, sospechas y dudas.

En el quinto y último capítulo de esta segunda parte, Sustersic analiza la tragedia del cambio de la dimensión sagrada por la profana, cuando la titánica obra misionera, social, económica y cultural comenzó a ser destruida por la expulsión de los misioneros y el asalto de la barbarie colonial a las reducciones. Su descripción del derribo del pórtico del templo de Trinidad suscita amargura y hasta ira; en cambio, la descripción de las huidas de los paranaenses con sus imágenes para refundar sus pueblos en tierras hoy correntinas y de los tapes con sus santos a tierras actualmente uruguayas brinda un ligero consuelo y evidencia que la identidad guaraní estaba fusionada con su expresión religiosa. El investigador destaca que el estilo guaraní-jesuítico se mantuvo a lo largo del tiempo en la imaginería doméstica y popular.

No imposición foránea, sino vivencia de identidad cristiana guaraní

Lejos de sentir la fe y sus materializaciones como imposición por un poder foráneo, como tanto gustan afirmar ciertas corrientes ideológicas y también historiadores del arte para hacer gala de un discurso *políticamente correcto*, Sustersic demuestra que los indígenas misioneros construían y vivían su propia identidad cristiana guaraní en torno a sus Vírgenes, Santos, Cristos, Patronos y Ángeles; y para ello seleccionaban entre lo nuevo lo que podía *ensamblarse* con lo propio; y también se resistían a modelos y estilos cuando los mismos eran sentidos como contrarios a lo propio. También por este lado cae entonces el mito de la empresa jesuítica como imposición de poder, que no por ser repetido una y otra vez deja de ser un mero clisé ya anacrónico. La materialización de ideas, religiosidad y sentimientos indígenas propios solo pudo darse en un clima de libertad y respeto facilitado por los misioneros.

La tercera parte, intitulada *Interpretaciones del arte de las misiones: una teoría del arte guaraní-jesuítico* (p. 327-394), es hermenéutica y plantea una teoría propia del arte guaraní-jesuítico. En cuatro densos capítulos, que tienen ciertos ribetes polémicos, Sustersic *liquida* las objeciones levantadas hasta este momento al concepto de un arte guaraní-jesuítico, presenta ejemplos indiscutibles de la trascendencia de ese arte, se introduce en la religiosidad de los *Santo Apohára*, construye cuidadosamente la novedosa tesis de un arte mágico o chamánico y admira la monumentalidad de esta creación, que no es sino la propuesta del arte guaraní misionero a la cultura artística universal. El libro concluye con un nuevo análisis de la sorprendente síntesis de la sobriedad indígena con la vitalidad barroca expresada en los ángeles músicos de Trinidad.

La rehabilitación de la creatividad guaraní misionera

Los inventarios de todas las materializaciones analizadas constituyen la *diccionarización* del arte estudiado, mientras que el análisis de los estilos constituye la *gramaticalización* de aquello que permite comprender la estructura de ese lenguaje.

Sustersic destaca que los estudios de Ticio Escobar permitieron revelar las expresiones plásticas de los aborígenes

del suelo hoy paraguayo, dando a conocer sus valiosas investigaciones en exposiciones y publicaciones académicas. Asimismo, aprecia las interpretaciones del arte misionero de Escobar y también indica con sumo respeto cuando difiere de ellas. Sobre estas bases, Sustersic continúa investigando para construir su interpretación del arte misionero sobre estos antecedentes que *rehabilitan* por fin la creatividad guaraní misionera, tanto jesuítica como franciscana. En franca superación de los prejuicios – pues como tales quedan desenmascarados a partir de las investigaciones de Sustersic – los guaraníes dejan de ser meros *copistas perfectos* que solo supieron realizar una *mimesis* de lo europeo, para establecerse como creadores de cultura con evoluciones y desarrollos perfectamente detectables. La modalidad del adjetivo compuesto en el título mismo del libro, *Imágenes guaraní-jesuíticas*, es todo un programa: no *jesuítico-guaraní*, como es habitual; sino precisamente *guaraní-jesuítico*.

En este viaje de descubrimiento, Sustersic da crédito a quienes le antecedieron e hicieron sus propias propuestas: Josefina Plá, Armindo Trevisan, León Pagano, Adolfo L. Ribera y Héctor H. Schenone. Sustersic da un paso más. Plantea que la escultura misionera nació en Santa María del Iguazú a principios del siglo XVII, se afianzó en San Ignacio Guazú y Santiago y desde allí se extendió a los pueblos ubicados al oriente del Río Uruguay. A la vez, sigue los rastros del Hermano José Brasanelli, recomponiendo un gigantesco rompecabezas dejado por las obras propias y parciales (p. ej., una cabeza de una imagen, luego completada por un indígena) y las diversas influencias como también rechazos de las propuestas de Brasanelli. A lo largo de la trama de sus investigaciones, descripciones e interpretaciones, Sustersic logra asumir la mirada cultural y espiritual guaraní misionera.

La afirmación de la propia estética guaraní y de su materialización en el arte misionero no es el producto de un capricho o del gusto de contradecir siglos de historiografía. Es el resultado de cuatro décadas de estudio, que evidencian indiscutiblemente que la cultura guaraní no fue sometida o subyugada por la cristianización jesuítica, sino que supo expresarse de manera auténtica, conformando diversas síntesis con la cultura de los misioneros. El mérito de Sustersic consiste en haber buscado, excavado y expuesto estos vestigios, cuan arqueólogo que sabe que el tesoro existe: sólo

hace falta buscar en el lugar adecuado y perseverar hasta desenterrarlo.

Sustersic forma parte destacada de la numerosa legión de investigadores de procedencia extranjera que al lado de rioplatenses investigan la historia tan densa y el abigarrado legado de las reducciones jesuítico-guaraníes, y por extensión o como antecedente, el mundo guaraní. Su libro marca un antes y un después en la investigación sobre el arte guaraní misionero; y su nombre luce en el siglo XXI junto a los nombres sobresalientes del siglo XX como Branislava Susnik, León Cadogan, Bartomeu Melià, cuya tradición empalma con la mismísima obra de los misioneros cronistas, historiadores, geógrafos, cartógrafos, etnólogos, astrónomos y artistas, que con sus informes, relatos y cartas anuas y familiares crearon una fuente inagotable de información e interpretación de datos. Cuan gigantesco árbol, el trabajo analítico y hermenéutico apoyado en esos datos y en investigaciones y descubrimientos nuevos va creciendo año tras año; y sin duda alguna el libro de Sustersic no es una ramita más, sino un nuevo tronco sumamente vigoroso producido por las profundas raíces de la investigación con pautas nuevas, un titánico saber sobre el arte, una sensibilidad peculiar y no por último el amor confesado por el proyecto misionero jesuítico y la cultura guaraní.

Instituto Universitario ISEDET, Buenos Aires René Krüger

Bozidar Darko Sustersic, Imágenes Guaraní-Jesuíticas. Paraguay/Argentina/Brasil, Centro de Artes Visuales/Museo del Barro, Asunción 2010, Paperback, p. 421, Ill., 220.00 pesos argentinos, ISBN 978-99953-869-4-8.

Da Montepulciano a Mylapore

Una recente pubblicazione (di cui si vedano i dati bibliografici alla fine di questa Miscellanea) presenta (p. 9-101) il racconto in forma di romanzo della vita di Roberto De Nobili (* 1577 Montepulciano, † 1656 Mylapore), missionario gesuita nell'India meridionale (il *bramino romano*). Come De Nobili seguì, nel contesto missionario indiano, il modello di Matteo Ricci nel contesto cinese (a questo si accennerà più precisamente avanti), così il racconto di Giovanni Battista Crispolti fa seguito, a distanza di circa quindici anni, al romanzo di Giuliana Berlinguer sulla vita dello stesso Ricci,[1] naturalmente per una diversa estensione e quindi con un interesse meno rivolto al dettaglio di luoghi (il *colore locale*) e vicende. La focalizzazione è, nelle pagine di Crispolti, sulla figura di De Nobili come assertore convinto, da un lato, di una via all'evangelizzazione diversa da quella che aveva contraddistinto la prima fase dell'attività missionaria in India ma anche, dall'altro lato, come un religioso di vocazione tormentato dall'angoscia costante del rischio di uscire dal perimetro, mai messo in discussione, dell'obbedienza ai superiori e della fedeltà all'autorità della Chiesa; significativamente, nelle ultime righe della sua narrazione, Crispolti cita questo passo dall'ultima lettera di De Nobili:

"Quanto ho detto spero sia in conformità all'insegnamento della nostra Madre Chiesa, ma se in qualche cosa avessi sbagliato, essa mi correggerà." (p. 98)

Le due parti del libro si differenziano fra loro: quanto più la prima parte è curata, tanto più i due studi risp. di Maria de Deus Beites Manso (p. 105-131) e di Joseph Abraham Levi (p. 132-210) – a cui segue una *Bibliografia Denobiliana* (p. 211-212) e una *Bibliografia Essenziale su De Nobili* (p. 212-220) –, anch'essi peraltro di taglio prevalentemente narrativo, non solo sono – entrambi – difficili da seguire proprio nel filo narrativo, ma danneggiati, in piccola misura il primo, gravemente invece il secondo, in particolare da una scrittura

1 Giuliana Berlinguer, Il mago dell'Occidente. L'avventura di Matteo Ricci in Cina, Firenze 1997.

italiana troppo spesso sgrammaticata o incomprensibile e da una trascuratezza sistematica nella citazione di termini indiani. Di quanto attiene all'italiano sarà sufficiente estrarre degli esempi:

"Grande conoscitore del sanscrito, volle formare un collegio [...], ma questo non si concretizzò, per mancanza di risorse e dovuto a mancanza di risorse e alla non conoscenza del sanscrito" (p. 128 n. 45);[2] "gli *Upaniśad* [...] complimentano i *Veda*" (p. 136); "i *paria* [...] rimangono *paria*, nonostante il loro desiderio di 'evoluire'" (p. 141-142); "l'apostolo San Tommaso [...], durante il suo excursus per l'Oriente, [...]" (p. 144); "la pressavano in un succo [l'uva]" (p. 145); "la chiesa indiana dei primordi non fu mai una vera *dependance* della chiesa siriaca o persiana" (p. 147); "I *Kshatriya* o *Rājā* (nati dalle spalle del Signore[3]), sono coloro che governano e che difendono il popolo (guerriglieri)" (p.142); "vestigi funerari" (p. 152); "la comunità musulmana che viveva lungo la Costa del Malabar [...] girava intorno ai diecimila musulmani" (p. 153); "Adamo, dopo aver lasciato il Paradiso, dimorò nello Sri Lanka, dovuto alla somiglianza di questa isola con il Paradiso Terrestre" (p. 195 n. 64); "con il passar del tempo, però, dovuto al fatto degli *Jūta Māppilas* e dei *Nasrani Māppilas* aver assimilato altri gruppi etnici, la terminologia *Māppila* passò [ecc.]" (p. 156); "secondo Duarte Barbosa i Mapila[4] sarebbero frutto della miscigenazione tra uomini musulmani e donne locali, tutti parlanti del malaiala" (p. 157); "i Sefarditi della Diaspora, apertamente a dichiarare la loro fede atavica, o, giacché cristiani-nuovi, a professare il giudaismo segretamente, ebbero un ruolo importantissimo nello sviluppo [ecc.]" (p. 159); "i Sefarditi delle Diaspore Iberiche, sia a professare la loro fede mosaica sia nascondendola sotto una patina cristiana, i cosiddetti cripto-giudei – nonostante le innumere e fanatiche misure proposte per impossibilitarli –, faranno parte dell'espansione portoghese" (p. 159-160); "i loro convertiti [dei portoghesi] [...] acquistavano le abitudini dei colonizzatori, si svestivano come i portoghesi" (p. 166);

2 Nella stessa nota sarebbe stato opportuno tradurre dal portoghese anche il titolo dell'opera in tamil di De Nobili.

3 Piuttosto dalle braccia?

4 Ora con due p ora con una, ora con -s ora senza.

"non sempre l'etimo[5] ritrattava i cattivi abiti dei Portoghesi" (p. 205 n. 132).
Si potrebbe continuare. Quando, poi, si tocca il sanscrito, difficilmente manca l'errore, anche, troppo spesso, di contenuto. I diacritici previsti dalla trascrizione in uso sono solo in parte impiegati, o sono impiegati dove sì, dove no; il genere dei nomi è sistematicamente sbagliato: "gli *Śrutī*" (che non sono né "narrazioni" né "evocazioni", p. 135), "gli *Smrtī*" (che non sono "memorie trasmesse, le cose ricordate", *ibid.*), "dalle *Āranyaka*" (di cui è del tutto impropria la definizione come "formule magiche", più adatta a una parte importante dell'*Ātharvavedasaṁhitā*, menzionata due righe sopra, *ibid.*), "agli *Upaniśad*" (*ś*! *ibid.* e altrove), "dai *Samhitā*" (dove la definizione come "collezione d'inni" è appropriata solo per la prima di queste, la *Ṛgvedasaṁhitā*, p. 136), "il *Muktī*" (p. 142), "del *Bhaktī*" (p. 171); si riesce a sbagliare, dei nomi, addirittura il numero: "i *Rāmayāna* (e sbagliata anche la lunghezza di due *a*) e i *Mahābhārata*" (p. 136 e altrove); e poi ancora: "le quattro caste di Manu Dharma" (p. 127; il titolo dell'opera è *Mānavadharmaśāstra*, che può semmai essere reso come *Dharma* di Manu), "*Brāhma* (l'Essere puro, Assoluto [ecc.])" (p. 137, di nuovo con il segno di voc. lunga in libertà), corretto in *Brahman* a pagina seguente ma poi ritrascritto come in precedenza poche righe sotto nella stessa pagina e ancora doppiamente metamorfosizzato in "*Brāma* (*Brāhman*)" a p. 142, "la *Scivà* [...]; la *Sciactī*" (p. 137, dove la trascrizione è precisamente quella di De Nobili, che, nonostante i suoi grandissimi meriti di pioniere, non dovrebbe esser preso oggi come autorità nella materia di cui qui si tratta – non solo per la trascrizione).

A spiegazione dell'"etimo *Firinghee*" – che non è un "etimo" e nemmeno una "terminologia" ("la terminologia *Farangī*", p. 204 n. 132), ma semplicemente un termine, in una delle forme da questo assunte nel suo passaggio da una lingua all'altra su vasta parte dell'Asia e che nell'India del Sud indicava più specificamente i portoghesi – viene apposta una lunga e piuttosto oscura nota (132, p. 203-206), a proposito della quale chi scrive si limita a osservare che non si può parlare di "Iraniano Antico" per "*Farangi, Firingī*", che è persiano

5 Sull'uso inappropriato della parola italiana "etimo" cfr. qui sotto.

moderno (*farang* "«Franke», Europäer"; *farang, farangestān* "Europa"; *farangi* "1. Europäer *m*; 2. europäisch") allo stesso titolo di *ferānsawi* (*ā* lunga!) "1. Franzose; 2. französisch" – ferma restando la diversa altezza cronologica dell'origine di *farang* ecc. e *ferānsawi* in persiano, indiziata già dal significato –;[6] che, là dove si afferma che "il cambiamento della fricativa alveolare s /s/ alla fricativa post-alveolare j /dg/ [affricata?], e, conseguentemente, all'occlusiva velare g /g/ è un fenomeno comune in quasi tutte le lingue del mondo" (p. 203), se l'italiano dice quel che vuol dire, è vero piuttosto il contrario, oltre alla confusione fra sorde e sonore; che il passaggio dall'occlusiva – sorda – alla fricativa è avvenuto precisamente all'interno della storia del francese, identificando già qui due diverse altezze cronologiche.

In un libro su De Nobili è particolarmente disdicevole che proprio la *Bibliografia Denobiliana* sia sfigurata dalla trascuratezza. Dell'opera in tamil *Gnanopadesam* si dice a p. 179 sia giunta a un totale di cinque volumi, ma a p. 188 i "libri" diminuiscono a quattro apparentemente per la medesima (qui chiamata "Grande Catechismo"), per poi tornare a cinque "parti" a p. 211 ma con informazioni bibliografiche solo sulle prime tre e, di converso, due entrate distinte per lo stesso titolo. Al recensore, che non è uno studioso di De Nobili (né un dravidista), la cosa è parsa chiarita da altre fonti: "la più importante delle sue opere catechistiche è un catechismo in cinque volumi dal titolo 'Gnanopadesa Kandam'", con la nota: "*Kandam*" (parti I e II), (Madras [2]1891 [dopo una 1ª ed. del 1775 secondo l'indicazione nel *Bramino romano*, p. 211]); *Kandam* (parte III), (Trichinopoly 1907); *Kandam* (parte IV), (Tuticorin 1963) [questo – sembrerebbe – da identificare con il volume registrato separatamente nel *Bramino romano*, pur senza indicazione del numero d'ordine all'interno della partizione generale dell'opera] [...]. *Kandam*, parte V, esiste solo come traduzione portoghese (di B. da Costa SI 1660)".[7] Le ultime tre entrate della *Bibliografia Deno-*

6 Heinrich F. Junker; Bozorg Alavi, Persisch-Deutsch Wörterbuch, Wiesbaden, 2002, p. 551, 547.

7 Peter R. Bachmann, Roberto Nobili 1577-1656. Ein missionsgeschichtlicher Beitrag zum christlicher Dialog mit Hinduismus, BIHSI 32, Roma 1972, p. 249 e n. 48. È, questo, un lavoro importante, chiaro, dettagliato, basato su un'ampia quantità di fonti manoscritte e non, che,

biliana corrispondono in realtà allo stesso libro, *Preaching wisdom to the wise. Three treatises* [...], uno dei quali è il *Report concerning certain customs of the Indian nation,*[8] cioè, secondo il titolo dell'originale in latino, l'*Informatio de quibusdam moribus nationis Indicae* (gli altri due trattati ivi pubblicati sono, nella traduzione inglese del titolo, *The dialogue on eternal life* e *Inquiry into the meaning of 'God'*).[9] Vi sono due entrate *Punar Jenma Ācheba* – questa, senza riferimenti bibliografici – e *Punar Jena Atshebam (Refutation of Rebirth)* (piuttosto *Puṉar Jenma Āksēpam [Refutation of Transmigration]*),[10] mentre non vi risultano registrate opere pubblicate come quella che porta il titolo *Gnāṉōpadēsa Kuripiḍamum* e che consiste, insieme con altri testi, in un compendio dell'altra, sopra menzionata, intitolata *Gnāṉōpadēsam,*[11] o la *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis institutum caeptum est et hucusque consistit,* di cui si farà parola qui sotto. Nessun raccordo è fatto fra i titoli delle pubblicazioni denobiliane alle p. 211-212 e i titoli degli scritti di De Nobili di cui si dà alle p. 188-189 un elenco alla rinfusa e senza alcuna indicazione né del titolo originale né della lingua in cui furono scritti (o delle lingue, dato il lavoro di traduzione da una lingua all'altra fatto talora da De Nobili stesso, come nel caso dell'opera, in tamil, anch'essa già menzionata sopra, dal titolo *Puṉar Jenma Āksēpam,* tradotta da De Nobili in telugu, *Punar Jenma Akshebamu,* e di cui è nota anche una versione in sanscrito, *Punarjanmākṣepa*).[12] Eppure il lavoro linguisti-

stampato come vol. XXXII della BIHSI, ci si stupisce non appaia utilizzato nel Bramino romano. Dello stesso anno è Savarimuthu Rajamanickam, The first oriental scholar, Tirunelveli, 1972, a cui Wilhelm Halbfass, Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung, Basel-Stuttgart 1981, p. 452 n. 14 rimanda per gli scritti di De Nobili; in particolare sull'opera qui in discorso, intitolata Gnāṉōpadēsam e detta anche semplicemente Kāṇḍam, cfr. Rajamanickam, The first oriental scholar, p. 117, 119s.

8 Nel Bramino romano, p. 212: Nations.

9 Si veda, di quest'opera, la recensione di E[dwin] G[erow] in JAOS CXXII/2002, p. 195, che usa l'efficace etichetta di "post-modern" (attenuata da un "almost"), per definire il modello denobiliano di una "cross-cultural «evangelization»".

10 Rajamanickam, The first oriental scholar (n. 7), p. 114.

11 "Tuticorin 1955", Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 250 e n. 50; 1965 Rajamanickam, The first oriental scholar (n. 7), p. 114 (piuttosto Gnanopadesakkuripidamum 28 Pirasangangal, Tuticorin, TLS, 1964?).

12 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 250-251. Riportiamo il titolo sanscrito secondo l'ortografia sanscrita e le convenzioni delle citazioni in sanscrito, anche se trascritto diversamente

co di De Nobili, che scrisse, oltre che in italiano, portoghese, latino, in tamil, telugu, sanscrito,[13] è uno degli aspetti più straordinari della sua personalità, proprio quello che consentiva già a De Gubernatis, nell'ambito di un giudizio complessivamente assai negativo dell'uomo (poi superato dalle acquisizioni posteriori), di introdurvi un elemento di grande e indubbio merito, in particolare per quel che riguarda l'apprendimento del sanscrito in tempi del tutto primordiali per le possibilità degli europei al riguardo.[14]

Un punto che ha, come poteva essere del tutto atteso, un ampio svolgimento nel romanzo di Crispolti – e poi nel libro nel suo complesso – è la questione dei cosiddetti *riti malabarici*, che corrisponde a quella dei *riti cinesi* nel contesto dell'opera di evangelizzazione di Matteo Ricci e che è ciò che appunto era in grado di fornire un aspetto specificamente romanzesco al progetto narrativo – la stessa cosa si potrebbe dire nel caso di Ricci –, in quanto occasione dell'organizzarsi di una forza di resistenza, che l'*eroe* si trovi a dover superare. Che cosa si intenda con l'espressione *riti malabarici* è così indicato da Maria Angelillo:

"Le pratiche che accentrarono l'attenzione dei censori di De Nobili furono quattro e passarono alla storia come i riti malabarici: la pratica di indossare il cordone sacro[15], *yajnopavita*, l'uso del sandalo, il ricorso a frequenti abluzioni e l'acconciatura[16] e l'abbigliamento *brahmanico*."[17]

nelle fonti a disposizione del recensore, mentre la forma dello stesso titolo in telugu compare come Punar Jenma Akshepamu in Rajamanickam, The first oriental scholar (n. 7), p. 112.

13 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 249.

14 Angelo De Gubernatis, Storia dei viaggiatori italiani nelle Indie orientali, Livorno, 1875, p. 31 n. 1; cfr. poi la messa a punto di Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 73 con n. 122. De Nobili riuscì nell'impresa di imparare il sanscrito e di accostarsi ai testi sanscriti, anche vedici, grazie al rapporto di amicizia che poté instaurare con un bramano, Śivadharma, cfr. Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 75 e, nel romanzo di Crispolti, p. 50.

15 Da De Nobili stesso tuttavia difeso strenuamente come un simbolo di identità mondana, non religiosa, e proprio per questo indossabile da parte degli indiani cristianizzati, oltre che da lui stesso.

16 Il ciuffo.

17 Maria Angelillo, India / Padre Roberto De Nobili e gli altri pionieri. L'altra faccia della missione, in: Mondo e Missione, 26/12/2006, www.missionline.org/index.php?1=it&art=433 (accesso del 20 maggio 2012).

A queste pratiche – seguite da De Nobili stesso sulla propria persona, da cui il nome di *bramino romano* – è tuttavia legato un retroterra ideologico ben più profondo, che riguarda il metodo stesso di affrontare l'attività missionaria, quel metodo "sviluppato a cominciare dall'esperienza di Matteo Ricci in Cina" (p. 127, cfr. p. 59) e che comportava come sua idea portante la necessità di una traduzione del messaggio evangelico nella lingua dei destinatari del messaggio stesso, intendendo per lingua non solo il rivestimento esterno delle parole, ma l'universo concettuale a cui le parole fanno riferimento e che poteva essere, come era effettivamente nel contesto asiatico, assai distante dall'universo concettuale in cui si era dapprima calata la predicazione di Cristo. Al problema della traduzione si poteva dar risposta in due modi, corrispondenti ai due poli rispettivamente dell'*antagonista* e dell'*eroe*: asserendo l'intraducibilità (p. 64) o, come Ricci[18] e come De Nobili, ricercando l'adattamento, l'*accomodatio* nel latino di De Nobili (p. 167ss.).

Ora però, fino a qual punto, in questa "ermeneutica transitiva"[19], l'*accomodatio* non correva il rischio di riconoscere un contenuto di verità alle culture pagane? Il *bramino romano*, nella sua ultima parte, giustappone passi di citazioni da altri autori che, proprio nella loro giustapposizione, pongono il problema (almeno al lettore), piuttosto che risolverlo. Mentre si legge:

"... le opera [sic] di De Nobili in Sanscrito e Tamil, interessanti poiché sono come esperimenti nel coniare nuove parole e frasi per sostituire il vocabolario teologico Latino, in real-

18 A questo riguardo, sull'azione dei gesuiti generalmente e di Ricci particolarmente in Estremo Oriente: Diego Poli, La percezione dell'"altro" nella cultura linguistica dei Gesuiti, in: Lo spazio linguistico italiano e le 'lingue esotiche'. Atti del XXXIX Congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (SLI), Milano 22-24 settembre 2005, E. Banfi, G. Iannaccaro (eds.), Roma 2006, p. 253-279; Diego Poli, Strategie interpretative e comunicative della linguistica missionaria dei Gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e Settecento, in: Le lingue dei missionari. Atti del Convegno Internazionale "Lingue e culture dei missionari", Udine 26-28 gennaio 2006, vol. II, N. Gasbarro (ed.), Roma 2009, p. 129-159; Diego Poli, Per comprendere la "terra incognita". Strategie comunicative della Compagnia di Gesù in Estremo Oriente, in: Oriente, Occidente e dintorni .... Studi in onore di Adolfo Tamburello, vol. IV, F. Mazzei, Patrizia Carioti (eds.), Napoli 2010, p. 2041-2055.

19 Halbfass, Indien und Europa (n. 7), p. 59.

tà riproducono semplicemente la teologia Tridentina e non fanno reali tentativi di usare la terminologia Indù e forme di pensiero per esprimere la fede Cristiana" (p. 178-179),

altrove invece:

"Nobili [...] entusiasticamente prese l'impegno di leggere i segni divini che, sentiva, erano stati già calati sui Tamil (e, sperava, su se stesso), ma che erano stati sospesi fino al suo arrivo. La sua predicazione apostolica del Vangelo, basata in parte sull'ermeneutica dei testi sacri indigeni che contenevano quelle verità nascoste, aveva l'obiettivo di produrre un effetto palinsesto su tutte le vestigia del 'paganesimo' indiano" (p. 185-186);

né basta riferire che De Nobili "attaccava inflessibilmente i concetti e le teorie Indù del divino, che andavano dal [*sic*] *avatāra* [...] al *karma* [ecc.]" (p. 180) o fare, a quel che sembrerebbe a p. 183 (ma il contesto non riesce al recensore di facile intendimento), una distinzione fra gli *avatār* di Viṣṇu[20] e il *manusha avatār* attribuito al solo Cristo, quando l'"effetto palinsesto" di cui alla citazione di p. 185-186 rimanga in ogni caso del tutto operante.

Si può del resto davvero dire nei termini così generali della citazione di p. 180 che De Nobili attaccasse "i concetti e le teorie Indù del divino"?

Come riferisce Bachmann, De Nobili sapeva che "grandi dotti fra i bramani" ritenevano insufficienti i tre *Veda* che conoscevano (la *trayī vidyā* "triplice sapere", così ancora evidentemente composta, *Ṛg-*, *Sāma-* e *Yajurveda*, in tradizioni dell'India del Sud al tempo di De Nobili);[21] è da questo sentimento di insufficienza, e insieme dalla nozione di un canone altrimenti quadruplice, che era probabilmente nata – attraverso una vicenda con cui ha singolari punti di somiglianza

20 "Visnù": se si può concedere la mancata aggiunta dei diacritici, l'accento sulla u è veramente inappropriato.

21 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 77-78. Il documento di appoggio è una lettera del 1608, riportata in traduzione inglese nella monografia di Ludo Rocher, Ezourvedam. A French Veda of the eighteenth century, L. Rocher (ed.), Amsterdam-Philadelphia 1984, p. 31-32; nell'Informatio de quibusdam moribus nationis Indicae, di cinque anni più tardi, De Nobili riferisce di quattro Veda, stando all'informazione fornita da Halbfass, Indien und Europa (n. 7), p. 56.

quella, in contesto cristiano, narrata da Mario Pomilio nel *Quinto Evangelio*[22] – la tradizione di un quarto *Veda spirituale* perduto, a cui De Nobili si appellò per identificarlo con la propria predicazione stessa, presentata come una *Erfüllung* dei *Veda*. Era fatale che con ciò De Nobili prestasse il fianco alla denigrazione come *impostore*[23] in cui poi effettivamente incorse e che a lungo durò presso i posteri; secondo alcuni dei suoi detrattori il *Veda* perduto sarebbe stato anzi fatto saltar fuori da lui stesso, con la confezione di un falso che divenne noto in Europa nel Settecento sotto il nome di *Ezour Vedam*.[24] Al di là, comunque sia, della questione dell'*Ezour Vedam*, per accertare in quale misura De Nobili avesse realmente sfruttato la *teologia dello Śivaismo*, Bachmann, nel 1972, era costretto a riconoscere la necessità di un'esplorazione accurata ancora da farsi delle opere in lingue indiane affidabilmente attribuibili a De Nobili,[25] osservando, intanto, il suo atteggiamento negativo nei confronti del *Vedānta*, colto nella sua natura monistica,[26] e la confutazione del panteismo da lui fatta nella sua opera, in tamil, dal titolo *Āttuma Nirṇayam*,[27] dove si vede come De Nobili si sia trovato a anticipare la posizione fatta poi propria da un suo confratello più di un secolo dopo, altra figura chiave nei primordi degli studi indiani, Jean François Pons.[28]

22 Mario Pomilio, Il quinto Evangelio, Milano 1975.

23 De Gubernatis, Storia dei viaggiatori italiani (n. 14), p. 29.

24 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 79-82; sull'Ezour Vedam (della cui incidenza se non altro sulla fortuna di De Nobili non c'è menzione nel Bramino romano) si ha a disposizione la monografia di Rocher, Ezourvedam (n. 21), il quale dedica molte pagine a De Nobili (p. 30-42) e, se non azzarda un giudizio finale sull'autore del falso (Halbfass, Indien und Europa [n. 7], p. 58-59 con le note 31 e 32 a p. 453), ritiene tuttavia "probabilissima" la sua provenienza dall'ambiente missionario e precisamente dalla Società di Gesù: Ezour Vedam = Jesus-Vedam, Veda di Gesù (De Gubernatis, Storia dei viaggiatori italiani [n. 14], p. 29 attribuiva l'Ezour Vedam a qualcuno "fra i missionarii che [..] accompagnavano e [...] seguirono" De Nobili).

25 All'esplorazione delle opere in tamil si è dedicato in particolare Rajamanickam, il cui libro, The first oriental scholar, è comparso lo stesso anno del Roberto Nobili di Bachmann; "not much attempt has been made to look for and study his Sanskrit and Telugu works", come invece riconosce lo stesso Rajamanickam, The first oriental scholar (n. 7), p. 112.

26 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 79.

27 Bachmann, Roberto Nobili (n. 7), p. 250.

28 Friedrich Schlegel, Sulla lingua e la sapienza degli indiani, Sara Fedalto, Anna Zagatti (trad.), Roma 2008, p. LIV-LV.

Bachmann, d'altra parte, non poté sfruttare due pubblicazioni apparse l'anno stesso risp. l'anno precedente alla propria, contenenti l'edizione di due dissertazioni, in latino, di De Nobili, l'*Informatio de quibusdam moribus nationis Indicae* risp. la *Narratio fundamentorum quibus Madurensis Missionis institutum caeptum est et hucusque consistit*, che invece hanno fornito poi il fulcro del discorso su De Nobili svolto nella successiva opera di Wilhelm Halbfass *Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*,[29] punto di riferimento fondamentale per la problematica indicata dal sottotitolo.[30] Halbfass ha richiamato in particolare l'attenzione sul concetto di *brahman-* come è inteso da De Nobili, dove si tratta – la specificazione è essenziale – di *brahman-* neutro, che al nominativo (/accusativo) ha la forma *brahma* con *a* breve finale (*vox Brahma ultima brevi*), non di *brahman-* maschile, con *ā* finale al nominativo: *Brahma* indica per lui non un "dio determinato e falso" ma "Dio in generale" ("non significat deum aliquem determinatum et falsum, sed Deum in communi"); è usato a indicare il vero, unico e immateriale Dio in quanto può essere conosciuto dalla luce naturale della ragione ("qui lumine naturae cognosci potest").[31]

Non potrebbe essere più netta la contrapposizione fra questo *Brahma* e il *Brahmā* come esponente della triade induista con Viṣṇu e Rudra, alla quale (Rudra in luogo di Śiva) nella lettera del 1608[32] sono ascritti – è irrilevante, per quel che interessa il presente discorso, che la notizia sia in realtà infondata – i tre *Veda* conosciuti dai bramani e da loro stessi ritenuti insufficienti, tanto più che può non essere un caso se il nome di quell'altro quarto Veda, più o meno avvolto dal mistero o alla fine identificato con l'*Atharvaveda* nel canone a quattro *Veda*, compaia talora, già nelle fonti sanscrite, come *Brahmaveda*, *Veda* del *brahman-* (neutro).[33]

29 N.7.

30 e nemmeno questa apparentemente sfruttata nel Bramino romano; si tratta, anche qui, di un'opera in tedesco, che per parte sua ha purtuttavia avuto un'edizione inglese con il titolo India and Europe. An essay in understanding, New York 1988. Nella presente sede è stata utilizzata l'edizione tedesca.

31 Halbfass, Indien und Europa (n. 7), p. 57.

32 N. 21.

33 Per la denominazione Brahmaveda: Studi Classici e Orientali 22/1973, p. 145-168, in partic., per il presente discorso, l'interpretazione di Bloomfield riferita alle p. 145-146.

Sembra di veder prefigurarsi in De Nobili lo schema molto tempo dopo adottato da Friedrich Schlegel, *Sulla Lingua e sapienza degli indiani* – l'opera che segnò, nel 1808, una tappa fondamentale nello sviluppo degli studi indiani, in particolare per quanto riguarda l'inizio della comparazione genealogica del sanscrito con le lingue europee –, nell'aspetto essenziale di quello schema per cui si contrapponeva al paganesimo idolatra come al panteismo vedāntico, da rifiutare, una verità originaria ancora conservata nel *Veda*[34] – un *Veda* perduto per De Nobili,[35] in certo qual modo similmente un *Veda* del tutto ancora ignorato da Schlegel.

È nota l'*impasse* in cui Schlegel si trovò allorché avvertì una contraddizione fra i suoi studi indiani nella prospettiva in cui li aveva impostati e la conversione al cattolicesimo. Alla vicenda di Schlegel corrisponde in qualche modo quella frase dall'ultima lettera di De Nobili che si è ricordata all'inizio di questa recensione.

Dall'analisi degli scritti – a lui disponibili – di De Nobili Halbfass traeva questa conclusione:

"... la delimitazione e la riconduzione all'essenziale di ciò che è 'propriamente' religioso rispetto agli usi e costumi meramente mondani come pure la ricerca di ponti e comuni denominatori che possano stabilire una connessione con la 'luce naturale' assumono in lui una tale dimensione da far intravedere un ribaltamento dell'impulso missionario in un'operazione, semplicemente deistica, di ritrovamento e di ammissione di ciò che è astrattamente e 'propriamente' religioso come possibilità di principio."[36]

Se d'altra parte a Voltaire parve di poter trarre una prova a favore di un Dio della ragione da uno scritto – l'*Ezour Vedam* – in realtà molto probabilmente uscito dalle mani dei gesuiti,[37] può darsi che, riguardo a De Nobili, racchiusa nell'attesa di *correzioni*, già messe in conto, da parte della

34 Schlegel, Sulla lingua e la sapienza (n. 28), p. XXXII-LVI, cfr. anche p. LXX-LXXI; Studi Germanici n. s. 46/2008 [2009], p. 459-507.

35 Cfr. le citazioni da Castets e Cronin in Rocher, Ezourvedam (n. 21), p. 42.

36 Halbfass, Indien und Europa (n. 7), p. 60.

37 Schlegel, Sulla lingua e la sapienza (n. 28), p. L n. 70; Halbfass, Indien und Europa (n. 7).

Chiesa – la quale, anche se solo con Pio XII nel 1939, come ricorda Angelillo,[38] segnò un punto fermo al suo tormentato percorso sulla problematica apostolica con l'abolizione del giuramento di sottomissione già imposto ai missionari –, vi fosse l'intuizione di quel "più grande [...] sistema cristiano" di cui parla un'autrice citata nel libro che qui si è recensito.[39] Valutazione generale del libro: L'operetta verte sulla figura del missionario gesuita Roberto De Nobili. La prima parte è un gradevole, anche se contenuto, racconto della sua vita e della sua opera. Nella seconda parte, che si pone come un *approfondimento*, appaiono e si fanno via via sempre più pesanti trascuratezze e sciatterie di diverso genere, che diminuiscono molto il valore della pubblicazione.

DIPRI-Università, Macerata Daniele Maggi

Giovanni Battista Crispolti, Il Bramino Romano. Una storia di straordinaria fede e abnegazione nell'India del milleseicento, Quadro storico, culturale e religioso, Maria de Deus Beites Manso, Joseph Abraham Levi (eds.), Kion Editrice, Terni 2011, Paperback, 220 p., € 16.00, ISBN 978-88-97355-02-1.

38 Angelillo, India (n. 17).

39 Si tratta del passo già riportato qui sopra dalle p. 185-186, che così prosegue: "Ascoltando la 'lieta novella', le anime dovevano essere prese e salvate con la sua rete universalistica, creando nello stesso tempo un più grande, sebbene internamente diverso, sistema cristiano."

Book Reviews

Christoph Nebgen, Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert, (Jesuitica Bd. 14), Schnell & Steiner, Regensburg 2007, Hardback, S. 384, Ill., € 56,00, ISBN 978-3-7954-1942-4.

Il tema della tesi di dottorato di Nebgen, presentata presso la facoltà di teologia cattolica dell'università di Magonza, è costituito da una parte considerevole (circa 1400 lettere da parte di 612 gesuiti) del ben più ampio patrimonio delle cosiddette *litterae indipetarum*, conservato nell'ARSI e comprendente circa 22.000-24.000 richieste da parte di gesuiti *ad Indiam petentes*, desiderosi cioè di partire per le missioni nelle Indie. Nebgen si è concentrato sulle *litterae indipetarum* provenienti da tre provincie, la *Rhenana inferior* e *superior* e la *Germania superior*, tutte appartenenti all'Assistenza tedesca, analizzando in modo sistematico un *corpus* di fonti ricco e costituitosi tra il 1615 e il 1728.
Fonte dell'aspirazione di partire per le Indie era, come Nebgen mette subito in risalto, non una semplice spinta alla scoperta di paesi esotici, ma piuttosto la volontà di annunciare la Parola in continenti rimasti estranei alla diffusione del cristianesimo o solo marginalmente cristianizzati. Centrale, da questo punto di vista, è la meditazione sui vessilli di Cristo contenuta negli *Esercizi spirituali*, nel più ampio contesto storico dell'allargamento geografico e storico-politico del cattolicesimo, ma anche della divisione confessionale sul suolo europeo, analizzato con chiarezza nel cap. I., dalla cui lettura appaiono chiari i motivi del 'ritardo' storico dei gesuiti provenienti dalle terre di lingua tedesca nel partecipare all'impresa missionaria, che avranno un impatto decisivo nella loro autoconsapevolezza e nella loro autorappresentazione.
Il pregio principale del lavoro di Nebgen è quello di procedere con due modi d'indagine differenti ma complementari: il primo si concentra sull'aspetto per così dire qualitativo, analizzando nel cap. III l'ideale missionario, il suo rapporto la spiritualità ignaziana dell'indifferenza e dell'obbedienza, la sua costruzione e la sua propagazione attraverso differenti mezzi comunicativi quali il teatro, la musica, l'arte e la devozione, nonché la sua funzione all'interno dell'ordine attraver-

so l'intervento dei superiori, dei procuratori delle missioni e i direttori spirituali, gettando una luce interessante sulla dinamica tra modelli proposti e appropriazione di questi stessi modelli da parte dei gesuiti; il secondo permette a Nebgen di ricostruire, nei capp. II e IV, le caratteristiche quantitative e statistiche delle *Indipetae* tedesche, come l'età e la provenienza di chi chiedeva di partire per le Indie, i processi di valutazione e di archiviazione, il rapporto tra la domanda e l'offerta missionaria. Nella ricca appendice si offre infine un repertorio prosopografico delle *Indipetae* dalle tre provincie tedesche, con l'indicazione del nome, della data e del luogo della richiesta, della nascita e morte dell'aspirante missionario e infine dell'eventuale impiego nelle terre d'oltremare.
Nebgen riesce a far dialogare fruttuosamente questi due aspetti della sua ricerca, rimanendo sempre in equilibrio tra un approccio più attento alla realtà spirituale dell'ideale apostolico e un altro più concentrato sull'amministrazione e istituzionalizzazione dell'impulso missionario. Si prenda, ad esempio, il cap. IV, nel quale le motivazioni del singolo candidato sono esaminate nel contesto della complessa gestione dell'ordine da parte dei superiori e del generale. Proprio in questo caso il complesso rapporto tra domanda al candidato di specifiche caratteristiche fisiche e mentali e, dall'altro lato, l'offerta consapevolmente indirizzata a soddisfare queste richieste, mostra come esse, lungi dal procedere in maniera univoca e unidirezionale, si siano influenzate a vicenda.
Da questo punto di vista, il fine della ricerca di Nebgen di riequilibrare il rapporto tra gli ideali apostolici dei missionari e la loro traduzione concreta in meccanismi istituzionali, nella ricerca storica spesso sbilanciato a favore della seconda, è da considerarsi pienamente raggiunto.

Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Bologna
Patrizio Foresta

Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch mit einem Überblick über das außereuropäische Wirken der Gesellschaft Jesu in der frühen Neuzeit, hg. von Johannes Meier, Bd. 2: Chile (1618-1771), bearb. von Michael Müller, Aschendorff-Verlag, Münster 2011, Hardback, Ill., L + 458 S., € 59.00, ISBN 978-3-402-11789-7.

Das ambitionierte Forschungsprojekt, welches am kirchengeschichtlichen Lehrstuhl von Professor Johannes Meier an der Johannes-Gutenberg-Universität in Mainz beheimatet ist, hat sich zum Ziel gesetzt, in einem sechsbändigen bio-bibliographischen Handbuch das Wirken zentraleuropäischer Jesuiten der alten Gesellschaft Jesu in Portugiesisch- und Spanisch-Amerika nachzuzeichnen. Nach den beiden bereits erschienenen, von Johannes Meier herausgegebenen Bänden zu den Jesuitenprovinzen Brasilien (mit Vizeprovinz Maranhão, bearbeitet von Fernando Amado Aymoré, Münster 2005) und Neugranada (bearbeitet von Christoph Nebgen, Münster 2008) liegt nun der von Michael Müller bearbeitete Band zu Chile vor.

Formal sind alle Bände in acht Kapitel eingeteilt, welche in einem ersten Hauptteil einen allgemeinen Überblick über die Entwicklung der Ordensprovinz geben (Kap. 1) und in eine historische Ethnologie der indigenen Bevölkerung einführen (Kap. 2), sodann die Entwicklung der einzelnen Missionsgebiete innerhalb der Ordensprovinz beschreiben (Kap. 3), um dann Herkunft und Wirken der Missionare zentraleuropäischer Provenienz ins Zentrum zu stellen (Kap. 4). Schliesslich wird auch das Verhältnis der indigenen Völker zu Mission und Christentum (Kap. 5) und die Ausweisung der Jesuiten und deren Folgen (Kap. 6) thematisiert, um dann noch einen kurzen heutigen Blick auf die Epoche zu werfen (Kap. 7). Den zweiten Hauptteil bildet das bio-bibliographische Verzeichnis aller jesuitischen Priester und Brüder für die jeweilige Provinz (Kap. 8). Diese in allen Bänden durchgezogene klare Gliederung erleichtert die Orientierung in den materialreichen Darstellungen und erlaubt es auch, problemlos thematische Quervergleiche zu ziehen.

Was die Jesuitenprovinz Chile zunächst auszeichnet, ist ihre besondere geographische Lage zwischen Meer und Anden. Zwischen 1618 und 1771 waren in Chile mit Schwerpunkt

im Süden – in *Araukanien* und Chiloé – insgesamt 35 Priester und 38 Brüder aus den fünf zentraleuropäischen Provinzen – der Niederrheinischen, der Oberrheinischen, der Oberdeutschen, der Böhmischen und der Österreichischen – tätig. Wurden die Leistungen der Ordensbrüder in Darstellungen der südamerikanischen Jesuitenmissionen bisher gerne eher marginal behandelt, weil oft ganz einfach die Einträge in den Personalkatalogen fehlen und sonstige Informationen spärlich sind, macht der vorliegende Band anhand akribischer Archivrecherchen in Europa und Südamerika gerade bei der Provinz Chile deutlich, wie immens die Arbeitsleistung der in dieser Provinz tätigen Laienbrüder war. Diese Leistungen insbesondere der *deutschen* Brüder im Bereich der Architektur, der Schmiede- und Giesserwerkstätten, der Holzarbeiten oder der Pharmazie haben sich, so Johannes Meier im Vorwort, „dem kollektiven Gedächtnis Chiles eingeprägt“ (S. XII).
In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts war es ersten Jesuiten erlaubt, von Peru aus in die Gebiete südlich des Flusses Bíobío vorzustossen. Dieses Gebiet konnte nicht unter spanische Herrschaft gebracht werden, weil die indigenen *Araukaner* oder Mapuches erfolgreich Widerstand leisteten. Die, anders als etwa die Inka in Peru, dezentral organisierten Mapuches erwiesen sich gerade in dieser Organisationsform als resistent gegenüber politischen Eroberungsversuchen – aber auch gegenüber christlichen Missionsunternehmungen. So konnte zwar schon 1594 in Santiago de Chile das für die Provinz auch später wichtigste Kolleg San Miguel gegründet und ab 1605 die Kollegskirche dazugebaut werden; immer wieder wurde aber die Chile-Mission von Aufständen der Mapuches erschüttert.
War Chile zunächst Vizeprovinz von Peru, dann von Paraguay, dann wieder von Peru, wurde es 1683 schliesslich eine eigenständige Provinz. Die Niederlassungen hatten durch Landwirtschaft und Werkstätten auf wirtschaftliche Selbständigkeit hin zu arbeiten; Profitgewinnung war ihnen untersagt. Dazu kamen Einnahmen aus königlichen Zuwendungen und – in weit geringerem Masse als in Europa – privaten Spenden und Stiftungen. Auch in Chile waren die Jesuiten vor allem in den grösseren Orten ansässig; die zentraleuropäischen Jesuiten waren jedoch vorwiegend in der dezentralen *Indianermission* tätig. Für jeden *Indianermissio-*

nar richtete die Krone einen zweckgebundenen pauschalen Jahreszuschuss (*sínodo*) aus, was immer wieder Diskussionen über das Verhältnis von Höhe und *Effizienz* der Zahlungen auslöste.
Die Jesuiten hatten sich in den Gebieten der südlichen Ordensprovinz Chile mit einer sprachlich, kulturell und religiös heterogenen indigenen Bevölkerung auseinanderzusetzen. Die sich erst im Widerstand gegen spanische Eroberungsversuche aus mehreren kleinen Gemeinschaften zu einer *Ethnie* formierenden Mapuches – von den zeitgenössischen Europäern *Araucanos* (*Araukaner*) genannt – waren an der *Festland-frontera* auf Bewahrung der Eigenständigkeit bedacht; Chiloé vom Meer geprägt und – als *spanische Exklave* – mit einem direkt vom König ernannten *Gobernador* ausgestattet. Grundlage der Mapuches war die Gemeinschaft und innerhalb dieser das Gemeineigentum; Polygamie war bei kriegsbedingten Verlusten der Männer eine Frage des Überlebens. Die Polygamie in Übereinstimmung mit dem kanonischen Recht zu bringen, welches Monogamie vorsah, war denn auch eines der Hauptanliegen und zugleich Hauptprobleme der jesuitischen Missionare und gelang ihnen in Chiloé wesentlich besser als in der *Araukanie*. Die indigene Sozialordnung war grundsätzlich „dezentral, lokal und antizentralistisch“ (S. 43); unter dem Einfluss der Inka-Kultur gab es aber schon vor dem Eintreffen der europäischen Missionare auch Ansätze zu Sesshaftigkeit und Landwirtschaft. Diese Ansätze wurden mit dem europäischen *Technologietransfer* weiter ausgebaut. Die Mapuches waren polytheistisch ausgerichtet, kannten aber auch ein höchstes Schöpferwesen, was u.a. für die Missionare die sichere Unterscheidung zwischen Glauben und *Aberglauben* stets wesentlich erschwerte.
Während den mitunter gefährlichen und strapaziösen Wandermissionen in *Araukanien* wenig Erfolg beschieden war, waren die Missionsstationen auf Chiloé beständiger. Am verlustreichsten waren die von Chiloé aus betriebenen transandinen Missionen am Nahuelhuapi-See. Auch in Chiloé war in der Nachfolge Christi das Wanderapostolat grundlegend. Seit etwa 1620 bildete sich das bis heute wirksame Pastoralsystem der *fliegenden* Mission (*misión circular, misión volante* oder *misión anual*) aus, mit einem sich verdichtenden Netz von Kapellengemeinden. Diese Kapellen waren kleine Holzkirchen mit spezifischem Baustil, von denen die ältes-

ten heute zum Weltkulturerbe gehören. *Capilla* (Kapelle) bezeichnete aber nicht nur den sakralen Ort, sondern auch „die gesamte Dorfgemeinschaft und ihr religiös-soziales Leben“ (S. 63). Im Zentrum der Wandermissionen standen Sakramentenspendung und Katechese. Die Jesuiten konnten dabei „auf die katechetische Funktion der familiären Hausgemeinschaft setzen“ (S. 72).

Erst nach 1680 kamen verstärkt zentraleuropäische Jesuiten nach Chile. Nach der Errichtung einer eigenen Ordensprovinz 1683 konnten die zuständigen Prokuratoren in insgesamt sechs *Expeditionen* Nachwuchs für Chile rekrutieren – mit unterschiedlichem Erfolg. Der Personen- und Materialtransfer von Europa nach Südamerika wurde durch kriegerische Ereignisse und Schiffbrüche immer wieder erschwert. Da die Jesuiten an wirtschaftlicher Autarkie orientiert waren, waren sie bei der Rekrutierung darauf bedacht, möglichst alle „handwerklichen, technischen und wissenschaftlichen Berufszweige abzudecken“ (S. 95).

Eingebunden in ein von *ethnischen Schichtungen* geprägtes Kolonialsystem verhielten sich auch die jesuitischen Missionare – trotz gewisser *interkultureller Bemühungen* etwa in sprachlicher oder heilkundlicher Hinsicht und einer gegenüber den spanischen Kolonialherren besseren Behandlung der schwarzen Sklavinnen und Sklaven – grundsätzlich europäisch-paternalistisch. Als Besonderheit erwähnenswert sind die *Fiskalen* in Chiloé, d.h. die einheimischen *geistlichen Vertreter*, die zwischen den jährlichen Besuchen der Priester die christlichen Traditionen und das Gemeindeleben aufrechterhielten. Wie überhaupt das Urteil über die *frommen* und zuverlässigen Chiloten weitaus günstiger ausfiel als dasjenige über die freiheitsliebenden und *kriegerischen Araukaner*.

Die Ausweisung der Jesuiten aus Chile ab 1767 verlief in Anbetracht dessen, dass die Jesuiten in Chile weitherum geachtet waren, in erstaunlich ruhigen Bahnen. Dokumente, Bücher und Geräte wurden inventarisiert und zum Teil nach Peru gebracht. Die Jesuiten wurden nach Europa deportiert, ihre Arbeit in Chile von Franziskanern – wie schon bei den Jesuiten in der *Araukanie* mit weniger, in Chiloé mit mehr Erfolg – weitergeführt.

Insgesamt hätte man sich da und dort vielleicht einen etwas kritischeren Zugang zu den Quellen und den Wertungen

der Forschungsliteratur gewünscht, so etwa zu den zeitgenössischen Reiseberichten, deren Aussagewert heute doch recht unterschiedlich eingeschätzt respektive differenzierter betrachtet wird, oder auch zu Huonders Nachlass, der zum Teil ungenaue Informationen liefert. Auch Ausdrücke wie *Eingeborene, Indianerkriege, Indianermission* oder *heidnisch* hätten in Anführungs- und Schlusszeichen gesetzt werden können, um kenntlich zu machen, dass diese Bezeichnungen heute nicht unumstritten sind. Angesichts der Fülle von ausgewerteten gedruckten und ungedruckten Archivquellen, anderen Dokumenten wie Reiseberichten und Sekundärliteratur – insbesondere auch für die umfangreichen biobibliographischen Einträge zu jedem einzelnen Priester und Bruder – bleiben diese Kritikpunkte aber marginal, und man erwartet mit Spannung die drei weiteren Bände zu den Jesuitenprovinzen Paraguay, Peru und Quito.

Zürich Esther Schmid Heer

Sabina Pavone, Una strana Alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820, Identità e Alterità nell'Europa Moderna. Ricerche e Documenti di Storia della Cultura 3, Bibliopolis, Napoli 2008, Paperback, 469 pp., € 40.00, ISBN 978-88-7088-581-1.

Il volume di Sabina Pavone presenta, con dovizia di particolari e utili citazioni, l'attività svolta in Russia dalla Compagnia di Gesù nel periodo più difficile della storia dell'ordine, quando quest'ultimo, dopo lo scioglimento sancito da Clemente XIV, trovò rifugio e accoglienza in un regno notoriamente non troppo ben disposto nei confronti del cattolicesimo, stipulando, per l'appunto, *una strana alleanza*; inizialmente l'attività dei gesuiti si svolse in Russia Bianca, abitata da popolazione in parte cattolica, e in quei territori della Polonia che erano stati assegnati all'impero russo dopo la spartizione, per poi gradualmente estendersi alla Russia vera e propria e, in particolare, alla sua capitale.

L'autrice segue con appassionata e appassionante partecipazione lo sviluppo degli eventi, a partire dalla soppressione dell'ordine fino alla sua espulsione dalla Russia, conceden-

dosi addirittura, al termine del lavoro (p. 419-420), un piccolo tuffo cronologico nella contemporaneità post-sovietica, dai risvolti non meno complessi e a volte, purtroppo, anche funesti. L'esposizione, nella quale viene messa in rilievo la continua tensione dei gesuiti fra la naturale aspirazione all'internazionalismo e le limitazioni oggettive che imponeva il nuovo contesto storico-culturale in cui essi operavano, è impreziosita, in note piuttosto dense, da informazioni storico-biografiche su molti dei personaggi presentati nel testo.

La scelta di concentrare l'attenzione su un'epoca sicuramente non favorevole ai gesuiti, quella dell'Illuminismo, vuole ribadire l'importanza di questa fase, di apparente decadenza e perdita di autorità da parte dell'ordine, che vide invece una rifioritura proprio nel momento in cui si svolgeva la battaglia più difficile, ossia quella della sopravvivenza, vissuta profeticamente come anticamera della riabilitazione, poi effettivamente realizzatasi. Da simbolo di insubordinazione all'autorità della Santa Sede, il persistere dell'ordine in Russia, favorito dalla volontà di Caterina II di mandare alle potenze europee un chiaro segnale di autonomia in questioni politiche e religiose, divenne un valido strumento di propaganda, preparatorio all'auspicata restaurazione dell'ordine (p. 14-15).

Sembra pertanto lecito non solo considerare questa parentesi come un capitolo fondamentale della storia dell'ordine, il cui destino, molto probabilmente, sarebbe stato diverso senza questa esperienza marginale solo geograficamente, ma vedervi anche un momento rilevante della storia confessionale dell'impero russo, monolitico nelle intenzioni dei suoi sovrani ma molto più sfaccettato al suo interno e ricco di contraddizioni. In questo senso, meritano di essere menzionati alcuni resoconti dei gesuiti, che forniscono dettagliate descrizioni della realtà depressa delle zone rurali in cui i religiosi si trovarono a prestare la loro opera (p. 101-105). A questo spaccato di vita popolare si possono contrapporre, come controcanto nobiliare, le altrettanto interessanti pagine in cui vengono analizzate la *propensione al misticismo* e la *benevola curiosità* verso il cattolicesimo da parte dell'aristocrazia della capitale, che fecero registrare non pochi casi di conversione (p. 374-390), in aperto contrasto con la situazione dottrinale di Mosca, in cui l'apostasia continuava ad essere vista come un gravissimo delitto (p. 377). La seduzione europea, le noto-

rie difficoltà linguistiche con il russo, così come il desiderio di una solida guida spirituale durante la confessione, riguardarono prevalentemente il sesso femminile, laddove gli uomini mostravano una maggiore propensione verso la massoneria, probabilmente anche perché timorosi di giocarsi, con l'abbandono della fede ortodossa, la carriera e il prestigio sociale (p. 372-375).

Il riesame delle fonti memorialistiche e archivistiche, presentate succintamente alle p. 20-23 con rimando all'elenco che precede la bibliografia (p. 421-422), viene compiuto con "l'intento di ridefinire i contorni di una storia nota ma al tempo stesso misconosciuta" (p. 13); la lettura di fatti spesso citati, ma non sempre letti e compresi del tutto, viene condotta con l'intento di superare la prospettiva, ora polemica (non solo di matrice ortodossa ma anche in seno al pensiero cattolico), ora apologetica, che ha contrassegnato la tradizione degli studi precedenti (p. 11). Ne emerge un variegato palcoscenico in cui, sullo sfondo di notevoli rivolgimenti e sconvolgimenti sia politico-sociali che demografico-confessionali, la parte principale è svolta non solo dai documenti ufficiali, ma anche e soprattutto dai protagonisti diretti delle vicende. Nello schema interpretativo della storiografia moderna, che mira a cogliere l'essenza dialettica del nesso centro-periferia, la vicenda dei gesuiti in Russia risulta estremamente peculiare in quanto centro amministrativo e periferia vi si trovano a coincidere, dato che il centro viene a trovarsi ospitato ín periferia (p. 21).

I gesuiti, legati ad un mondo di valori poco sensibile alla modernità – e questo, se mi è permesso, non è necessariamente un male, non più che seguire acriticamente o, peggio ancora, per opportunismo, le mode del momento – si sarebbero mostrati, in un'epoca di straordinari cambiamenti, incapaci di cogliere le trasformazioni della società, costantemente combattuti fra la fedeltà agli stati nazionali che si venivano formando e il rapporto preferenziale con la Santa Sede; fu però proprio la rottura dei rapporti con quest'ultima a permettere la sopravvivenza dell'ordine in un impero di religione ortodossa (p. 29).

Le coordinate temporali in cui si svolge l'analisi sono scandite da alcuni momenti chiave:

1) Prima di tutto la soppressione dell'ordine, sancita dal breve di Clemente XIV del 21 luglio 1773, *Dominus ac Redemptor*, la quale durò formalmente fino al 1814, quando l'ordine dei gesuiti venne restaurato.
2) Poi l'*Ordinamento per la comunità cattolica in Russia* di Caterina II, promulgato il 12 febbraio 1769, che aveva sottratto al controllo di Roma la comunità cattolica residente nell'impero russo.
3) Quasi contemporaneamente al riconoscimento, da parte di Pio VII, dell'ordine religioso entro i confini dell'impero russo, sancito dal breve *Catholice fidei* del 7 marzo 1801, venne fondato, a Pietroburgo, un collegio la cui direzione venne affidata ai gesuiti.
4) Infine, dopo il ripristino ufficiale della Compagnia di Gesù, stabilito nel 1814, ad opera di Pio VII, con la bolla *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, emanata il 7 agosto, scemò comprensibilmente l'interesse dell'imperatore russo verso i gesuiti, che in breve tempo culminò nel decreto di espulsione da tutta la Russia, stabilito nel gennaio del 1820.

Una ricca introduzione (p. 9-24), a carattere metodologico, precede il primo e piuttosto corposo capitolo, *I gesuiti in Russia sotto Caterina II* (p. 25-203), dedicato all'attività dei gesuiti in Russia sotto il regno di Caterina II (1762-1796); quest'ultima si mostrò fin da subito assolutamente tollerante nei confronti dei gesuiti, che nel 1719 erano stati espulsi dal paese (p. 46), a patto che si comportassero da sudditi leali e non facessero opera di proselitismo (p. 29). Con questo gesto, come già sottolineato, Caterina II mirava a ribadire la completa autonomia della Russia nello scacchiere delle grandi potenze, forse puntando addirittura all'acefalia della chiesa cattolica in Russia (p. 42); particolarmente interessanti sono pertanto il delicato rapporto dialettico e il conseguente scambio diplomatico fra la Compagnia di Gesù e la Santa Sede nel periodo immediatamente successivo allo scioglimento dell'ordine.

Dopo aver trattato le conseguenze del suddetto breve papale in Polonia (p. 30-36) e Prussia (p. 36-40), Pavone discute il destino dei cattolici, accresciuti di numero dopo la prima spartizione della Polonia (1772), all'interno dell'impero russo e l'acceso scambio diplomatico sul trattamento dei gesuiti. La prima fase si conclude con un editto di Caterina II, datato

12 maggio 1774, con il quale viene istituito un nuovo vescovato in Russia Bianca; a ciò si accompagna il riconoscimento ufficiale della Compagnia di Gesù (p. 59), che suscita il comprensibile disappunto della Santa Sede. Quest'ultima, infatti, non esita a bollare i gesuiti come *refrattari*, mettendo in moto una serie di iniziative diplomatiche volte a scongiurare l'insubordinazione dei gesuiti di Russia e, di conseguenza, il mancato smembramento dell'ordine. I reiterati tentativi di convincere l'imperatrice russa a rivedere le proprie posizioni (p. 60-88), però, non sono coronati da successo. Il rifiuto da parte di Caterina II di far valere la volontà papale nel territorio del suo regno ebbe una notevole eco anche sulla stampa europea del tempo (p. 123-167).

Nel corso del tempo si registra un ammorbidimento delle posizioni della Santa Sede e un graduale avvicinamento delle posizioni, che da antitetiche diventano sempre più concilianti: l'originario appellativo verrà infatti successivamente sostituito dal più attenuato *sedicenti* (p. 121), fino ad arrivare, passando attraverso il riconoscimento dello status di comunità (p. 220), alla consacrazione ufficiale dell'ordine entro i limiti dell'impero russo (p. 275-276).

Ha inizio così la fase della riorganizzazione e del ripristino dell'attività catechetico-confessionale della Compagnia, non solo nei grandi centri urbani ma anche, come si è visto, nelle zone rurali, economicamente e socialmente più arretrate (p. 89-102). Preceduto da alcune riflessioni sulla politica scolastica di Caterina II (p. 167-187), il capitolo si conclude con l'esposizione dei passi istituzionali compiuti dalla Compagnia di Gesù per ottenere un riconoscimento ufficiale dalla Santa Sede (p. 187-203).

Il secondo capitolo, *Il breve regno di Paolo I*, meno esteso (p. 205-286), presenta il graduale processo di integrazione dei gesuiti durante il regno di Paolo I (1796-1801), imperatore ben disposto verso i gesuiti, ai quali intendeva affidare l'educazione in Lituania e che vedeva come valido strumento per realizzare il suo progetto conservatore e antiilluminista; nuove prospettive di organizzazione ecclesiastica furono inoltre provocate dalla seconda (1793) e terza (1795) spartizione della Polonia, che mutò considerevolmente il quadro generale.

Durante l'impero di Alessandro I, argomento del terzo e ultimo capitolo *Alessandro I e i gesuiti: un rapporto conflittua-*

le (p. 287-420), si registrano quattro fasi (p. 300): dopo un periodo iniziale di indifferenza (1801-1806), l'ordine conosce una continua espansione (1806-1812) che lo porta a contrasti con il governo in ambito educativo, per essere poi allontanato dalla capitale, Pietroburgo, alla fine della terza fase (1812-1815), rimanendo in vita soltanto nella Russia Bianca (1815-1820).

L'espulsione dei gesuiti da Pietroburgo fu la logica conseguenza del carattere eccessivamente cattolico dell'educazione da loro impartita, fonte di continui contrasti con i rappresentanti dell'ortodossia (p. 326). Al collegio di Pietroburgo, patrocinato da Paolo I, "realtà forse più significativa all'interno delle istituzioni pedagogiche dirette dalla Compagnia di Gesù" (p. 301-302), viene giustamente dedicato ampio spazio (p. 301-338), così come alla trasformazione del collegio di Polock in Accademia (p. 339-364), nel 1812, che pose fine al lungo scontro con l'Università di Vilna, restia ad accettare l'editto con il quale lo stesso Paolo I affidava ai gesuiti la gestione del prestigioso ateneo della città.

I gesuiti, in sostanza, dovettero così barcamenarsi fra Roma e Pietroburgo, e il loro atteggiamento oscillò da una posizione accondiscendente verso lo *zar* russo a un atteggiamento disposto allo scontro, in maniera inversamente proporzionale rispetto al rapporto con la Santa Sede (p. 327-328); in particolare le autorità ecclesiastiche e governative russe erano indispettite per le conversioni di alcuni studenti al cattolicesimo, che violavano manifestamente il divieto di fare proselitismo, posto da Caterina II come condizione per l'accoglienza dei gesuiti sul suolo dell'impero russo (p. 372-373); l'interesse della Russia verso i gesuiti era, del resto, diminuito sensibilmente con la restaurazione dell'ordine nel 1814, e la stessa Russia, ormai, non rappresentava più un punto di riferimento per chi aspirasse a far parte dell'ordine.

Alla violazione del divieto di svolgere attività missionaria si andò inoltre ad aggiungere l'aggravante dell'atteggiamento consenziente nei confronti degli uniati, che la chiesa ortodossa ha sempre cercato di riportare al suo interno (p. 409-410). Se la soppressione della Compagnia nel XVIII secolo era stata ritenuta evento dalle conseguenze funeste, responsabile addirittura dello scoppio della rivoluzione francese, il moto di rivolta promosso dai decabristi venne messo in relazione con la cacciata dei gesuiti dalla Russia (p. 413-414).

Il volume si conclude in modo un po'improvviso e brusco; non avrebbero sicuramente guastato alcune considerazioni finali, che tirassero le fila di un discorso estremamente variegato e ricco di apparenti contraddizioni. Al riguardo, disturba alquanto l'impiego frequente dell'avverbio *paradossalmente*, dell'aggettivo *paradossale* e del sostantivo *paradosso*; le esperienze, passate e presenti, dell'esistenza terrena dimostrano infatti che le azioni degli uomini, con una frequenza tutt'altro che paradossale, sono guidate dalla ricerca dell'utile personale e dalle necessità immediate. In questo senso, gli avvenimenti accaduti nel lasso di tempo che va dal 1772 al 1820, ben illustrati e riccamente documentati da Sabina Pavone, ne sono una chiara e diretta dimostrazione.

Seguono l'elenco delle fonti utilizzate (p. 421-422), la bibliografia (p. 421-456), suddivisa in "letteratura coeva" e "studi critici ed edizioni di fonti", e, infine, l'indice dei nomi (p. 457-470).

Il volume, nel complesso, è ben curato nell'esposizione come anche nella forma. Registriamo solamente qualche imperfezione e incoerenza nella resa di antroponimi slavi e nell'impiego dei segni diacritici, così come nella traslitterazione dal cirillico russo, fastidiose visivamente pur senza inficiare il contenuto.

Più che il proverbiale obolo da pagare al genere letterario della recensione, è sincera la considerazione finale che queste righe non offrono che un magro assaggio della ricca pietanza fattuale e bibliografica contenuta nel lavoro. Esso saprà sicuramente stimolare pensieri più profondi e ricerche più approfondite nei suoi lettori e lettrici, che ci auguriamo, estendendo l'auspicio naturalmente anche all'autrice, numerosi.

Macerata Vittorio Springfield Tomelleri

Matteo Ricci in China. Inculturation through friendship and faith, Christopher Shelke Sj, Mariella Demichele (eds.), Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, Paperback, 443 p., € 35.00, ISBN 978-88-7839-173-4.

A l'occasion de la commémoration du 400e anniversaire de la mort de Matteo Ricci en 2010, les expositions, conférences et publications consacrées à cette figure incontournable des missions jésuites en Extrême-Orient se sont succédées dans des lieux aussi divers que Macerata, Rome, Taipei ou encore Pékin.

Issu d'une collaboration entre l'Université pontificale grégorienne et de l'Université catholique de Fu-Jen, publié chez la *Gregorian & Biblical Press* (Rome) tout en étant financé par le Ministère des Affaires étrangères de la République de Chine (Taiwan), ce volume se présente en premier lieu comme une réalisation concrète du dialogue interculturel auquel Matteo Ricci a consacré presque toute sa vie. Des voix de Chine et d'Europe s'unissent en effet dans une ferveur intellectuelle harmonieuse pour célébrer celui qu'on considère aujourd'hui unanimement comme le père d'une des rencontres interculturelles les plus importantes de l'Histoire. Ce faisant, elles ne se contentent pas de célébrer sa mémoire, elles lui font aussi le plus grand honneur en suivant la voie de l'échange amical des savoirs qui était au cœur même de l'action apostolique du jésuite italien. C'est sans doute là une démarche consciente des éditeurs qui affirment, sur la quatrième de couverture, que leur ouvrage devrait « construire des ponts entre l'Est et l'Ouest, entre les nations chinoises et les pays occidentaux, entre les cultures et le religions du monde », des ponts dont les premières pierres ont précisément été posées par Matteo Ricci.

A la diversité des points de vue fait écho la multiplicité des langues puisqu'aux versions bilingues des introductions et des textes sources (anglais-italien) s'ajoute une imposante bibliographie de plus de deux cents pages, établie par le sinologue Edmund Ryden S.J., où se mêlent les références en chinois (largement majoritaires), italien, anglais, français, espagnol, portugais, latin, allemand... sans compter le CD audio qui retrace, en langue chinoise et dans un registre dramatique, la longue aventure de Matteo Ricci dans l'Empire du Milieu.

Toute la cohérence de cette entreprise éditoriale aux multiples facettes s'appuie sur la reproduction en fac-similé, au cœur de l'ouvrage, de la traduction italienne du *Traité de l'amitié* que Matteo Ricci aurait effectuée lui-même – à partir d'une de ses premières versions chinoises – avant de l'envoyer à son confrère Geronimo Costa resté à Rome et qui se trouve aujourd'hui conservée aux archives de l'Université pontificale grégorienne (*APUG*). S'il n'a pas pour ambition de résoudre l'épineuse question des innombrables versions que ce traité a connues, en Chine comme en Europe, ainsi qu'il le concède lui-même (p.48), Christopher Shelke S.J. a le mérite d'établir clairement l'authenticité du texte qu'il édite et de le doter de notices aussi concises qu'utiles – le lecteur ayant tout loisir de consulter l'édition Quodlibet de F. Mignini pour plus de détails – et d'une traduction anglaise en regard.

Le même parti pris éditorial préside à la présentation de trois autres textes sources – reproduction en fac-similé du manuscrit autographe avec traduction anglaise en regard –, à savoir deux des cinquante-quatre lettres de Ricci qui sont parvenues jusqu'à nous et la relation de sa mort, rédigée en italien par Sebastiano de Ursis. L'intérêt de la première lettre, adressée à Geronimo Costa le 10 mai 1609, vient essentiellement du fait qu'elle témoigne du rôle déterminant que le *Traité de l'amitié* a joué dans le processus d'intégration du missionnaire au sein de la société chinoise. La seconde lettre, rédigée le 15 février 1609, constitue quant à elle un document clé pour qui cherche à comprendre la méthode d'évangélisation spécifique développée par Ricci au cours de sa longue aventure chinoise. Adressée à Francesco Pasio, seul témoin encore vivant de l'entrée officielle des jésuites en Chine en 1582 et récent successeur d'Alessandro Valignano comme supérieur provincial de la mission, cette longue lettre est le seul document d'archive où Ricci expose explicitement *sa* thèse selon laquelle les Anciens chinois, qui n'ont pas connu la révélation, ont pu être sauvés en vertu de la conformité du confucianisme à la Loi naturelle.

On y trouve également un examen lucide de ce qui fait encore obstacle, selon l'auteur, à la christianisation de la Chine : il y aurait, d'une part, la réticence des Chinois à embrasser une nouvelle loi (étrangère qui plus est) et, d'autre part, les liens de la mission jésuite avec les autorités portugaises dont les intérêts suscitent la plus grande méfiance

dans les hautes sphères du pouvoir chinois. Quant à la relation de De Ursis, rédigée à Pékin seulement neuf jours après la mort de Matteo Ricci (survenue le 11 mai 1610), elle chante à la fois la piété du fondateur de la mission et la notoriété dont il jouissait parmi l'élite intellectuelle et politique chinoise. Ces trois textes sources apportent ainsi des éclairages distincts sur la tentative de conciliation des sagesses chrétiennes (ou proto-chrétiennes) et chinoises dont le *Traité de l'amitié* est une forme d'incarnation.

Les trois essais, rédigés en anglais, qui suivent ce corpus de sources s'attachent par ailleurs à mettre en lumière cette médiation culturelle singulière qui vise à faire coïncider, sous le signe de l'amitié, la pensée de certains philosophes de l'Antiquité, sur laquelle le christianisme s'est en partie greffé, avec la pensée confucéenne, inhérente à la culture chinoise. Christopher Shelke S.J., au travers d'une sorte de biographie intellectuelle qui multiplie les références historiques permettant de cerner le contexte singulier de la rencontre, revisite les diverses étapes qui ont mené Ricci du noviciat romain au Palais impérial de Pékin. Il énumère notamment, dans une très belle section intitulée « *Chinese Friends* », les diverses amitiés liées par le jésuite au cours de son aventure et leur rôle déterminant dans le progrès de la mission. Dans le second essai intitulé « I am the Friend and the Friend is Me » (p. 171-184), João J. Vila-Chã S.J. propose une *méditation sur l'amitié* (p.171) qui mobilise la conception aristotélicienne de l'amitié pour sonder l'action et la figure de Ricci et, plus largement, sa place dans la pensée chrétienne. Le troisième et dernier essai (« Keep to the Method of Matteo Ricci » [p. 185-191]) d'Edmund Ryden S.J. explore l'héritage de la méthode riccienne – et, ce faisant, la malheureuse querelle des rites à laquelle elle a en partie donné lieu – par le biais de deux documents d'archive exceptionnels du début du 18e siècle conservés au *National Palace Museum* de Taipei : la lettre des missionnaires Pedrini et Ripa envoyée au nom de l'empereur Kangxi au pape Clément XI le 9 décembre 1714 et le décret du 17 décembre 1720 dans lequel Kangxi « confirmait la méthode de Ricci » (p.188) et convoquait les missionnaires en audience pour les inviter à rester fidèles à cette méthode. Une traduction anglaise, placée à la suite de l'essai, signale toutes les modifications apportées par l'empereur lui-même à ces documents dont la première ébauche avait été effec-

tuée par les missionnaires (dans le cas de la lettre à Clément XI) et par le personnel administratif du Palais (dans le cas du décret). L'enquête de Ryden propose ainsi un précieux éclairage sur la réception de la méthode riccienne chez les principaux acteurs du dialogue interculturel au moment où celui-ci était sur le point de s'interrompre. L'avant-propos de l'archevêque Gianfranco Ravasi, celui de Larry Yu-yaun Wang (Ambassadeur de Chine à Taiwan) et l'introduction de François Xavier Dumortier S.J. (Recteur de l'Université pontificale grégorienne) constituent une preuve irréfutable que l'interruption de ce dialogue n'a été que temporaire et que, s'il connaît aujourd'hui une heureuse tournure, c'est toujours sur la voie de l'amitié et du respect mutuel, tracée par Matteo Ricci il y a plus de quatre siècles, qu'il s'inscrit.

Université de Genève Matthieu Bernhardt

Les Antijésuites. Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne, Pierre-Antoine Fabre, Catherine Maire (eds.), Presse Universitaire de Rennes, Rennes 2010, Paperback, p. 643, Ill., € 22.00, ISBN 978-2-7535-1016-6.

L'imposant volume a été publié à la suite de deux rencontres à Paris et Rome en mai et juin 2003 par le Centre d'anthropologie religieuse européenne de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, en collaboration avec l'Ecole Française de Rome. Il présente en sept parties une très riche et originale déclinaison de l'antijésuitisme à l'époque moderne. Un ouvrage qui réjouira tous ceux qui s'intéressent à l'un des thèmes qui traverse toute l'histoire moderne occidentale.

Pierre Wachenheim (*De la physiognomonie à la tératologie : les jésuites portraiturés ou les visages de l'antijésuitisme*, p. 13-52) montre le rôle important joué par l'image dans la polémique dirigée contre la Compagnie de Jésus en France au XVIIIe siècle. Produites clandestinement par un milieu influencé par le jansénisme, ces illustrations étaient souvent des portraits jouant sur les caractéristiques individuelles et le portrait type du jésuite.

Philippe Martin (*Des livres de piété jésuites dans le débat [1730-1760]*, p. 55-72) analyse le rôle des livres de piété dans

un antijésuitisme spirituel. Les adversaires de la Compagnie tentent de discréditer des auteurs accusés de mysticisme et de faire des ravages dans le lectorat laïc.

Luce Giard (*Le Catéchisme des Jésuites d'Etienne Pasquier, une attaque en règle,* p. 73-90) présente une analyse approfondie de cet ouvrage et de ses origines dans les travaux précédents de Pasquier tels les *Recherches de la France.*

Philippe Boutry (*Edgard Quinet et le mythe jésuite en 1843 : nova et vetera,* p. 91-135) donne une analyse précise de la seconde partie du livre *Des Jésuites* publié par Quinet conjointement avec Jules Michelet en 1843.

Sabina Pavone (*Antijésuitsme politique et antijésuitisme jésuite : une comparaison de quelques textes,* p. 139-164) en utilisant les *Monita privata* de 1614, présente un antijésuitisme né, en quelque sorte, à l'intérieur de la Compagnie par la voix d'ex-jésuites et de certains membres de l'ordre.

Marie-Lucie Copete (*Le « Discurso de las cosas de la Compañía (1605) » de Juan de Mariana,* p. 165-178) analyse ce discours qui montre et critique le gouvernement de la Compagnie. Une des causes de ce développement est la perte d'influence des jésuites espagnols dans le gouvernement de la Compagnie.

Mathilde Bombart (*Un antijésuitisme « littéraire » ? La polémique contre François Garasse,* p. 179-196) expose le rôle du P. Garasse dont le style très polémique l'exposa à la critique tant hors que dans la Compagnie.

Marina Caffiero (*La rhétorique symétrique, Discours et stratégies d'autolégitimation des jésuites,* p. 197-220) observe que la radicalité des discours qui opposent jésuites et antijésuites en vient à affaiblir l'absolu de la foi. Ceci par l'analyse du discours prophétique et apocalyptique (chez Antonio Veira et Manuel de Lacunza) d'une part et de la rhétorique du complot (chez Carlo Borgo S.J.) d'autre part.

Emilio La Parra López (*L'antijésuitisme des jésuites : « Los jesuitas de puertas adentro » du Père Miguel Mir,* p. 221-237) montre les difficultés que rencontre le P. Mir (1841-1912) à cause de ses sympathies libérales alors que la Compagnie en Espagne était plutôt carliste. Après avoir quitté l'ordre, Mir publie *Los jesuitas...* qui décrit avec sévérité l'état de la Compagnie en Espagne à la fin du XIXe siècle.

Frédéric Gabriel (*An tyrannum opprimere fas sit ? Construction d'un lieu commun : la réception du De Rege et regis institutione de Juan de Mariana [Tolède 1599]*, p. 241-263) rappelle que le 8 juin 1610 déjà le *De Rege* a été condamné par le Parlement de Paris. Par son analyse, Gabriel démontre que dès lors, la réputation sulfureuse de l'ouvrage ne se dissipera plus et sera réutilisé dans les polémiques antijésuites dont il cristallise les lieux communs.

Sylvio Hermann De Franceschi (*Antijésuitisme, modernité politique et juridictionalisme vénitien,* p. 265-290) distingue l'originalité de l'antijésuitisme vénitien par rapport à la situation française grâce à l'analyse de la dispute qui suit la crise de l'Interdit frappant la Sérénissime en 1606-1607.

Jean-Pierre Cavaillé (*L'Antijésuitisme dans le milieu de l'Académie des Incogniti à Venise [1630-1650]*, p. 291-304) présente la perception de la Compagnie dans les milieux *libertins*, particulièrement à l'aide de l'ouvrage de Ferrante Pallavicino *Il Corriero Svaligiato.*

Jean-Pascal Gay (*Le Jésuite improbable : remarques sur la mise en place du mythe du Jésuite corrupteur de la morale en France à l'époque moderne,* p. 305-327) développe une étude chronologique de l'accusation de laxisme des jésuites, démontrant que cet aspect marginal de la théologie de la Compagnie est devenu un reproche central à force de répéter les mêmes anciennes accusations.

Antonella Romano (*Les jésuites et la science moderne. Contribution à l'analyse de l'antijésuitisme scientifique des Lumières,* p. 329-349) approche cette problématique en s'intéressant à d'Alembert (*Sur la destruction des jésuites*, 1764) qui voit, entre autres, une totale incompatibilité entre l'esprit philosophique et un esprit de corps dans une congrégation. Romano aborde la problématique en regardant la situation dans la Péninsule avec les écrits de Paolo Frisi publiés entre 1764 et 1786.

José Eduardo Franco (*L'antijésuitisme au Portugal : composition, fonctionnalités et signification du mythe des Jésuites [de Pombal à la 1*ère République*]*, p. 353-382) montre que les gouvernants attribuent le retard du Portugal à la mauvaise influence exercée par les jésuites dans le pays.

Stefania Tutino (*La question de l'antijésuitisme anglais à l'époque moderne : le cas de John Donne,* p. 383-399) présente le *Ignacius his Conclave* de Donne. Celui-ci, issu d'une

famille catholique mais converti à l'anglicanisme, publie ce texte dans lequel le fondateur des jésuites est en enfer et y joue un rôle éminent.

Catherine Mair (*Des comptes-rendus des constitutions jésuites à la Constitution civile du clergé*, p. 401-427) met en évidence le rôle des juristes jansénistes dans l'élaboration de ces comptes-rendus qui veulent examiner les Constitutions jésuites aux yeux de la Loi. Ainsi la Compagnie apparaît comme un Etat dans l'Etat. Après la suppression de l'ordre, cette idée sera étendue à l'ensemble du clergé.

Gerrit Vanden Bosch (*L'image des jésuites dans la République des Provinces-Unies au Siècle d'or : cinquième colonne ou mythe entretenu ?*, p. 429-453) analyse la perception des jésuites de la *Missio Holandica* par les Calvinistes d'une part et l'évolution d'un antijésuitisme catholique à partir de 1700 d'autre part.

Bernard Vogler (*Les jésuites vus par les protestants rhénans [1560-1620]*, p. 455-468) expose les vives réactions des protestants à la présence des collèges jésuites. Mais l'étude révèle aussi des points de convergences dans la culture des établissements scolaires protestants et jésuites, voire une influence réciproque dans la littérature d'édification.

Claire Ravez (*Mythes[s] et histoire[s]. La réception protestante du tumulte de Torún [1724] dans le Saint Empire romain germanique des traités de Westphalie*, p. 469-494) étudie l'usage de la condamnation à mort de luthériens – après des heurts entre élèves du collège jésuite et leur condisciples du gymnase protestant de la ville prussienne – dans la polémique antijésuite.

Christine Vogel (*Les revers de la propagande antijésuite des Aufklärer : la pensée conspirationniste entre antijésuitisme et anti-Lumières*, p. 495-509) montre que vers 1760 un antijésuitisme *ordinaire* inspiré des traductions de textes français, portugais et italien se manifeste en Allemagne. Dès 1780, celui-ci se développe avec des originalités locales, suite à la prolifération de sociétés secrètes marquant la crise des Lumières.

Marie-Elisabeth Ducreux (*L'antijésuitisme tchèque au XIXe siècle*, p. 511-536) expose les caractéristiques d'un antijésuitisme qui considère que la Compagnie est l'un des principaux responsables des malheurs du pays.

Giovanni Pizzorusso (*Le pape rouge et le pape noir. Aux origines des conflits entre la Congrégation « de Propaganda Fide » et la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle*, p. 539-561) met en évidence le conflit d'intérêt entre la Propagande (créée en 1622) avec ses prétentions juridictionnelles sur les missions et la Compagnie en pleine expansion missionnaire.

Camila Lourieiro Dias et Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron (*L'antijésuitisme dans l'Amérique portugaise [XVIe-XVIIIe siècle]*, p. 563-583) exposent les éléments d'une intense campagne de diffamation contre la Compagnie ouverte par la publication en 1757 de la *Relação abreviada*.

Mario Rosa (*Jésuitisme et antijésuitisme dans l'Italie du XVIIIe siècle*, p. 587-619) observe que l'antijésuitisme est en rapport soit avec les conflits de juridiction ouverts dans les divers Etats italiens liés aux changements territoriaux et politiques de la péninsule, soit avec la nouvelle organisation de la culture et des études, soit avec la lutte contre les privilèges ecclésiastiques, soit avec une *réforme janséniste* de l'Eglise.

Genève — Bruno Fuglistaller S.J.

P. Matthäus Rader SJ, Band I: 1595-1612, bearb. v. Helmut Zäh, Silvia Strodel, (Bayerische Gelehrtenkorrespondenz), Verlag C.H. Beck, München 1995, Paperback, LXIX, 659 S., € 102.00, ISBN 978 3 406 10 650 7.

P. Matthäus Rader, Band 2, Die Korrespondenz mit Marcus Welser 1597-1614, bearb. v. Rita Haub, Stefan W. Römmelt, Veronika Lukas, (Bayerische Gelehrtenkorrespondenz I), Verlag C.H. Beck, München 2009, Hardback, LVIII, 443 S., € 48.00, ISBN 978 3 406 10 652 1.

Mit der Edition der auf fünf Bände geplanten kritischen Ausgabe des nur unvollständig überlieferten Briefwechsels von Rader als *Bayerische Gelehrtenkorrespondenz* ehrt die Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften einen Jesuiten, den heute nur wenige kennen. Seine Lebensdaten sind schwer zu ermitteln, weil sein Name in den meisten Lexika fehlt. Eine Biografie steht als Desiderat noch aus. Rader wurde 1561

und nicht 1556 (Bd. 1, S. XXIII) in Innichen in Südtirol geboren. Als Student in Innsbruck schloss er sich der Marianischen Kongregation an, trat am 12. September 1581 in den Jesuitenorden ein und absolvierte in Landsberg am Lech das Noviziat. Nach dem Studium der Theologie bei Gregor von Valencia S.J. (Bd. 2, S. 524) in Ingolstadt empfing er 1591 die Priesterweihe und unterrichtete dann als Lehrer der Rhetorik am Gymnasium der Jesuiten in Augsburg Latein und Griechisch. Neben seiner Lehrtätigkeit befasste er sich mit Byzantinistik, Geschichte, Hagiographie und Philologie. Auf Wunsch des Herzogs und späteren Kurfürsten Maximilian I. von Bayern wurde er 1612 nach München versetzt, um eine Geschichte der Wittelsbacher im Sinne des Regenten zu schreiben. Diese für Rader schmerzliche Versetzung (Bd. 2, S. 372) an das damals renommierteste Kolleg der oberdeutschen Jesuitenprovinz war eine deutliche Zäsur in seinem Leben, die bei der chronologischen Ordnung seiner Korrespondenz mit Recht berücksichtigt wurde. Die ersten beiden Bände der Edition enthalten deswegen nur dessen Augsburger Briefwechsel.

Obwohl die überlieferte Sammlung im ganzen fast zweitausend Nummern zählt und zu den umfangreichsten in Süddeutschland gehört, kann sie sich mit den bedeutend größeren von Leibniz, Melanchthon oder dessen Ordensbruder Petrus Canisius nicht messen. Sie enthält hauptsächlich Briefe an Rader und lediglich 271 von ihm selbst. Seine Antworten sind weder im Konzept noch als Kopie erhalten und dürften oft völlig ausgeblieben sein, worüber sich die Partner häufig beklagten. Der Grund dafür ist wohl eher in der Arbeitsüberlastung des vielseitigen Schulmannes zu suchen als in dessen Schreibfaulheit, wie in den Einleitungen gelegentlich anklingt. Ausgewogener ist das Verhältnis bei seiner Korrespondenz mit dem Augsburger Stadtpfleger Marcus (Marx) Welser d.J., der die Briefe sorgfältig aufbewahrte. Nach dessen Tod wurden sie von den Erben an Rader zurückgegeben und befinden sich heute in zwei Kodices im Archiv der Deutschen Provinz der Jesuiten in München. Dadurch konnten sie geschlossen für sich im zweiten Band publiziert werden.

Im Vorwort des ersten Bandes bedankt sich der Historiker Alois Schmid für die Unterstützung bei der Edition der Briefe. Nach dem Inhaltsverzeichnis werden die Quellen und

Sekundärliteratur sowie die Abkürzungen und Fundorte der zitierten Handschriften jeweils gesondert aufgeführt. In der Einleitung stellt der Herausgeber Rader vor und zeigt, welche Bedeutung der Briefverkehr damals im Jesuitenorden hatte. Dann erläutert er die Überlieferung und Eigenart der Korrespondenz Raders, stellt deren Inhalt und Quellenwert dar und begründet die dafür gewählten Editionsgrundsätze. Das Auffinden der Briefe erleichtert ein durchnummeriertes chronologisches Verzeichnis. Hilfreich sind ebenso die Namenliste aller Korrespondenten sowie das Personen- und Ortregister.

Der erste Band enthält in der Hauptsache Raders Briefwechsel mit Jesuiten der oberdeutschen Provinz, vor allem mit seinen ehemaligen Schülern, zu denen bekanntlich Jakob Bidermann, Jeremias Drexel und Georg Stengel gehörten. Um dem verehrten Lehrer ihre humanistische Bildung zu zeigen, kleideten sie ihre Mitteilungen in ein literarisches Gewand verschlüsselter Formulierungen, in denen sie wörtliche Zitate von Klassikern mit Anspielungen auf Ereignisse der Antike verbanden. Am Latein Ciceros geschult entwickelten sie mit Hilfe griechischer und hebräischer Ausdrücke dessen Begrifflichkeit weiter, um neue Sachverhalte auszudrücken. Große Vertrautheit mit der Antike ist deshalb zum Verständnis der Briefe ebenso erforderlich wie solide Latein-, Griechisch- und Hebräischkenntnisse. Wer sie nicht besitzt, vermisst eine deutsche Übersetzung und freut sich über die kurzen Inhaltsangaben, Erläuterungen und Lebensdaten am Anfang und Ende der Briefe. Leider sind diese sehr stark philologisch ausgerichtet und enthalten kaum Hinweise auf den Jesuitenorden.

Themen, die in den Briefen häufig zur Sprache kommen und die Zusammenarbeit der Jesuiten untereinander und mit Außenstehenden dokumentieren, sind Raders Beschäftigung mit den Epigrammen des römischen Dichters Martial, seine Edition der Akten des achten ökumenischen Konzils von Konstantinopel und Bitten ehemaliger Schüler um Bühnenwerke, die sie mangels eigener in ihren Kollegien aufführen wollten. Auf Wunsch seiner Oberen publizierte Rader für den Schulgebrauch 1599 eine purgierte Ausgabe der Epigramme Martials und dazu drei Jahre später einen Kommentar. Neben den Jesuiten unterstützte ihn dabei mit Korrekturvorschlägen und Literaturhinweisen u. a. auch Justus Lipsius. Bei den Konzilsakten half ihm besonders Jakob Gretser

S.J. Für ihre Zusammenarbeit bei der *Trophaea Bavarica*, die 1597 zur Weihe der Michaelskirche in München als Festschrift erschien, finden sich hingegen keine Hinweise.

Um Raders Editionen, historische Fragen und philologische Probleme geht es in der Hauptsache auch in der im selben Zeitraum entstandenen Korrespondenz mit Welser. In der Einleitung des zweiten Bandes, der so gegliedert ist wie der erste, beschreibt Schmid Leben und Werk des bekannten Augsburger Stadtpflegers. Als überzeugter Katholik achtete Welser in der paritätisch regierten Reichsstadt darauf, über den Konfessionen zu stehen, und unterhielt als gebildeter Humanist Beziehungen zu Gelehrten in ganz Europa. Der Umfang seines Briefwechsels mit Rader ist deshalb erstaunlich, weil beide in Augsburg wohnten und sich gelegentlich besuchten. Bei ihren Briefen handelt es sich meist um undatierte, kurze und sachbezogene Schreiben, die von Boten überbracht und vom Empfänger umgehend beantwortet wurden. Ihre chronologische Einordnung war zweifellos schwierig und erforderte bisweilen detektivischen Scharfsinn.

Die vorliegenden Bände der Korrespondenz Raders vermitteln einen unmittelbaren Eindruck von der vielseitigen Tätigkeit eines engagierten Schulmannes und belegen die enge Zusammenarbeit der Jesuiten untereinander und mit Gelehrten in ganz Europa. Als historische Quelle zur Geschichte und Pädagogik der Jesuiten in Bayern und darüber hinaus sind sie für Historiker von ebenso großem Interesse wie für Literaturwissenschaftler. Da die vollständige Edition der Briefe eine unentbehrliche Grundlage für die wünschenswerte Biografie Raders sind, sollten die restlichen Bände seiner Korrespondenz möglichst bald erscheinen. Erst dann lassen sich Raders Leistungen angemessen würdigen und sein Platz unter den Gelehrten Bayerns richtig bestimmen.

Jesuitica e.V., München Julius Oswald S.J.

Matthias Mayerhofer, Kupferstiche im Dienste politischer Propaganda. Die „Bavaria Sancta et Pia" des Pater Matthäus Rader SJ (Materialien zur bayerischen Landesgeschichte 25), Kommission für bayerische Landesgeschichte bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 2011, Hardback, XXXVIII + 307 S., Ill., € 42.00, ISBN 978-3-7696-0425-2.

Mit Kupferstichen reich illustriert und in Leder gebunden erschienen zwischen 1615 und 1628 in München vier Foliobände der *Bavaria sancta et pia.* Sie enthalten in Text und Bild über zweihundert Viten von Heiligen, Seligen und Gottseligen, die in Bayern geboren wurden oder dort gelebt und gewirkt haben. Es handelt sich um das wohl bekannteste Werk des Jesuiten Matthäus Rader, dessen Korrespondenz von der Kommission für bayerische Landesgeschichte herausgegeben wird. Davon liegen zwei Bände bereits vor und wurden in dieser Zeitschrift vorgestellt. Der Briefwechsel ermöglichte es Mayerhofer, in seiner von dem Kunsthistoriker Frank Büttner an der Universität München betreuten Dissertation den Entstehungsprozess der *Bavaria Sancta et pia* zu untersuchen und neue Erkenntnisse zu gewinnen. Als weitere Quelle stand ihm der Schriftwechsel der Kupferstecher Vater und Sohn Raphael Sadeler mit der Münchner Hofkammer zur Verfügung. Dieser befindet sich im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München und wurde im Anhang des Buches veröffentlicht.

Das Hauptaugenmerk des Kunsthistorikers gilt den Kupferstichen. Sie lassen sich einfach reproduzieren und konnten deswegen als „künstlerisches Medium im Dienste der politischen Propaganda mit Konsequenz eingesetzt" (S. 37) werden. Diese Funktion haben sie, wie der Titel des Buches ankündigt, in Raders *Bavaria sancta et pia.* Um diesen Nachweis zu erbringen, beschreibt Mayerhofer deren historischen Kontext und stellt fest, dass die Verehrung der Heiligen zur Politik der bayerischen Herzöge gehörte und von den Jesuiten in der Gegenreformation besonders gepflegt wurde. Als „sehr wahrscheinliches Vorbild" (S. 28) der *Bavaria sancta et pia* fand er unter deren „hagiographischen Vorläufern" (S. 18) die in polnisch geschriebenen Heiligenleben des Jesuiten Piotr Skarga. Rader soll davon durch die Brüder Radziwill, die von 1604 bis 1606 Schüler des Augsburger Jesuitengymnasiums

waren, und durch die Litterae annuae erfahren haben. Den Radziwill widmete Rader den ersten Band seines Viridarium Sanctorum. Das dreibändige Werk enthält Heiligenlegenden nach alten griechischen und lateinischen Quellen und ist von 1604 bis 1614 in Augsburg erschienen. Obwohl Mayerhofer das Werk erwähnt, fehlt es im Quellen- und Literaturverzeichnis (S. IX–XXVII) ebenso wie die Bibliographie von Aloys de Backer und Carlos Sommervogel, die in Bd. VI, Sp. 1371–1382 Raders Schriften verzeichnet. Da sich Rader mit Hagiographie befasste und europaweite Beziehungen hatte, dürfte er von Skargas Heiligenleben gewusst haben. Ob sie ihm freilich als Vorbild für die *Bavaria sancta et pia* gedient haben, bleibt dennoch fraglich. Denn das Werk ist weder in den Katalogen der Hofbibliothek noch in denen der Kollegien von Augsburg und München nachzuweisen (S. 23). Dabei hätte es Rader von seinem Ordensbruder oder den Radziwill doch leicht bekommen und dem Herzog als Muster vorlegen können. Statt nachzuweisen, in welchen Litterae annuae das Werk erwähnt wurde, beschränkt sich Mayerhofer darauf, die Bedeutung dieser Jahresberichte hervorzuheben.

Deshalb stellt sich die Frage, ob die Idee, Bayerns Heilige in Wort und Bild darzustellen, nicht von Maximilian I. selbst oder von Marcus Welser und Rader stammt, die bis zum Tod des Augsburger Stadtpflegers 1614 eng zusammengearbeitet haben. Welser legte nämlich 1602 dem Herzog „seine Rerum Boicarum libri quinque vor, in denen er im vierten Buch bereits ausführlich auf bayerische Heilige zu sprechen kam" (S. 41). Anfang 1603 betraute Maximilian I., der die Arbeiten der Hofhistoriographen sorgfältig zu studieren und in seinem Sinne zu korrigieren pflegte, Rader mit der Ausarbeitung der *Bavaria sancta et pia*. Da der Herzog darauf achtete, dass bei historischen Werken „Text und Bild in engster Beziehung nebeneinander gestellt wurden“ (S. 36), dürfte dies wegen seiner persönlichen Frömmigkeit für die Darstellung der Heiligen seines Landes in besonderer Weise gelten. Dadurch konnte er überdies eine dynastische Verpflichtung erfüllen und den großen Reliquienschatz seiner Vorgänger durch einen Bilderschatz ergänzen (S. 14). Texte und Bilder der *Bavaria sancta et pia* wurden deswegen von bedeutenden Literaten und Künstlern geschaffen. Neben Rader, der als Hagiograph und exzellenter Lateiner die Viten der Heiligen verfasste und Vorschläge für die Bebilderung machte, beauftragte Maximi-

lian I. seinen Hofmaler Peter Candid nach dessen Vorgaben die Zeichnungen für die Kupferstiche anzufertigen, für deren Ausführung er 1604 Raphael Sadeler d. Ä. eigens von Venedig nach München holte. Wegen Arbeitsüberlastung musste Candid seinen Auftrag an Johann Matthias Kager abgeben, der sich als Miniaturmaler auf die Illustration von Büchern verstand. Raders schriftliche Anweisungen für Kager edierte Mayerhofer im Anhang seiner Dissertation (S. 207-223). Die *Bavaria sancta et pia* entstand im Auftrag und auf Kosten Maximilians I. und kann unter dieser Rücksicht als politische Schrift bezeichnet werden. Was ihn dazu veranlasste, müsste freilich sorgfältig untersucht werden.

Bei der Vorstellung der daran „beteiligten Akteure” (S. 29-39) übersieht Mayerhofer, dass Rader als Lehrer der Rhetorik Theaterstücke (vgl. S. 90, Anm. 60) verfasste und Dramen über die Heiligen Afra und Cassian auf die Bühne brachte. Da er die beiden Märtyrer auch in der *Bavaria sancta et pia* vorstellt, wäre ein Vergleich angebracht gewesen. Bei der Untersuchung, wie der Auftrag Maximilians I. umgesetzt wurde, erweist sich das Titelkupfer des ersten Bandes als wichtiger Beleg dafür, dass die *Bavaria sancta et pia* „eine hochpolitische Propagandaschrift“ ist (S. 66). Der schon mehrfach publizierte Stich zeigt Maria mit dem Jesuskind als Schutzfrau Bayerns. Ihnen präsentieren Michael, der Schutzengel des Herzogs, und die Schutzengel der bayerischen Rentämter eine Landkarte des frühmittelalterlichen Herzogtums, das viel größer war als das Maximilians I. und weite Gebiete Österreichs umfasste. Dieser Karte misst Mayerhofer „besondere Bedeutung zu, da sie es ist, die Maximilians Herrschaftsanspruch gegenüber dem Wiener Kaiserhaus erstmals im Bild dokumentierte, denn auf österreichisches Territorium (einschließlich Salzburg) ließ er Rader bei der Zusammenstellung seiner Viten besonders gerne und weit ausgreifen.“ (S. 67) Um darauf aufmerksam zu machen, wurde das vermeintliche Titelkupfer auf dem Einband der Dissertation abgebildet. Genauer besehen ist die Bezeichnung „Titelkupfer“ jedoch falsch und misst dem Stich größere Bedeutung zu als ihm gebührt. Das Kupfer ist nämlich erst nach dem Inhaltsverzeichnis auf Blatt 9 eingefügt und enthält keinerlei Titelangaben. Unmittelbar danach folgen eine Erläuterung zu den Grenzen des alten und neuen Herzogtums und die Versicherung, dass den Österreichern, die diese Landstriche in-

zwischen bewohnen, der Schutz der Heiligen nicht entzogen werden soll. Als erstes Bild des Gesamtwerkes unterstreicht der Stich an dieser Stelle die Vorrangstellung der Muttergottes gegenüber den Engeln und Heiligen und ehrt sie als *Patrona Boiariae*, deren Fürbitte und Schutz alle lebenden und verstorbenen Bayern empfohlen werden. Da Maximilian I. auf die Fürsprache der Heiligen und Seligen ebenso vertraute, waren er und Rader darauf bedacht, möglichst viele unter seinen Vorfahren zu finden. Wie sein Vater und Großvater einen reichen Schatz an Reliquien zusammengetragen hatten, so wollte er durch die *Bavaria sancta et pia* möglichst vielen Heiligen seines Landes ein ehrenvolles Gedächtnis bewahren. Dies entsprach seiner katholischen Glaubensüberzeugung, zu der sich der Herzog auf den eigentlichen Titelkupfern, die Mayerhofer etwas ungenau als „Frontospize“ (S. 68) bezeichnet, eindeutig bekennt. Damit hängt auch die strikte Weigerung des Herzogs zusammen, eine deutsche Übersetzung zu veröffentlichen. Heiligenviten konnten nach seiner Auffassung nur in Latein, der Sprache der katholischen Kirche, angemessen verfasst werden. Dahinter einen Propagandazweck zu vermuten, ist deshalb abwegig.

Um herauszufinden, welche „Auswirkung die gegenreformatorische Bilddebatte auf die Bavaria Sancta“ hatte (S. 77–88), erläutert Mayerhofer die Dekrete des Konzils von Trient zur Verehrung von Heiligenbildern und die Bildtheorien von Johannes Molanus, Carlo Borromeo, Gabriele Paleotti und Roberto Bellarmino. Ausgehend von der „Funktion des Bildes bei Ignatius von Loyola“ entwickelt er einen „jesuitischen Bildbegriff“ (S. 94) und beantwortet damit die Frage nach der Anordnung der Kupferstiche in der *Bavaria sancta et pia*. Danach zeigt er, welchen Einfluss Gian Paolo Lomazzos Kunsttheorie auf Kager ausübte, und beschreibt „die Bildmodi der Bavaria sancta“ (S. 117–152). Dabei unterscheidet Mayerhofer zwischen Darstellungen großer biblischer Themen und „Bildern mit dem Sujet eines topos“ (S. 120–152), womit er vor allem Bilder von Märtyrern und Visionären meint, die in der *Bavaria sancta et pia* besondere Schwerpunkte bilden und in der Spiritualität der Jesuiten eine bedeutende Rolle spielten. Die dafür vorgelegten Argumente vermögen nicht alle zu überzeugen. Dies gilt u. a. für die Bedeutung, die Bildern in den Meditationen der Exerzitien zugesprochen wird, und den Einfluss, den der Märtyrerzyklus von Santo

Stefano Rotondo in Rom auf junge Jesuiten ausgeübt haben soll. Geringe Kenntnis der katholischen Marien- und Heiligenverehrung verraten Formulierungen wie die „Göttlichkeit der Himmelskönigin" (S. 127), „christusnahe Heilige" (S. 126) und „christusnahe Märtyrer" (S. 128), die „als aggressive Glaubenskämpfer in besonderem Maße geeignet waren, in ein Werk der politischen Propaganda Eingang zu finden" (S. 127). Der Begriff *Kirchenväter* ist theologisch klar bestimmt und kann für die Bezeichnung der Konzilsväter (S. 80, 142) nicht verwendet werden. Völlig unpassend ist der Vergleich zwischen dem Martyrium des seligen Koloman (S. 272, Abb. 53) und dem Suizid des Judas (S. 118). Obwohl Mayerhofer seine These, dass die *Bavaria sancta et pia* ein mit Hilfe der Bildstrategie des Jesuitenordens „im Auftrag des Staates entstandenes bebildertes Propagandawerk" ist (S. 105), mit einer Fülle an Material zu begründen versucht, vermag seine Argumentation letztlich nicht zu überzeugen, weil seine Auffassung von vornherein feststeht und ihn daran hindert, andere Motive in Erwägung zu ziehen.

Jesuitica e.V., München Julius Oswald S.J.

Antal Molnár, Ferenc Szabó S.J., Bangha Béla S.J. emlékezete [Ricordo di Béla Bangha S.J.], Távlatok, JTMR, Budapest 2010, Paperback, p. 400 p., Ill., € 10.00, ISBN 978-963-8014-37-5.

Il gesuita Béla Bangha (1880-1940) è una figura emblematica della storia della Chiesa ungherese. Proprio per questo si potrebbe facilmente essere indotti a credere che la sua vita e la sua opera siano state adeguatamente studiate, tanto da ritenere difficile poter dire in proposito qualcosa di nuovo. I suoi biografi hanno già indagato a fondo gli anni della sua infanzia a Nyitra (l'odierna Nitra, in Slovacchia), che ebbero un influsso determinante sulle sue scelte e sugli sviluppi della sua carriera, nonché le vicende della precoce individuazione della sua vocazione ignaziana. È ampiamente documentata anche l'intensissima attività di Bangha in quanto gesuita: dalla fondazione della prima rivista culturale della Compagnia di Gesù in lingua ungherese *(Magyar Kultúra)*, attra-

verso le associazioni da lui istituite per il rinnovamento e la diffusione della stampa cattolica o per il servizio pastorale nelle aree periferiche, fino al ruolo da lui svolto nella creazione della casa editrice cattolica *Központi Sajtóvállalat* in forma di società per azioni. Oltre a tutto questo, egli mise a frutto il suo notevole talento oratorio e organizzativo nella direzione delle Congregazioni Mariane, nell'organizzazione di congressi internazionali, nello sviluppo della struttura dell'Azione Cattolica in Ungheria, nella redazione dell'Enciclopedia Cattolica ungherese, pubblicata tra il 1931 e il 1933 in quattro volumi, o ancora, per esempio, come principale organizzatore del Congresso Eucaristico Mondiale di Budapest del 1938. Neanche i problemi di salute che cominciarono ad affliggerlo a partire dal 1935 riuscirono a ridurre il suo dinamismo – tutt'altro: proprio a quell'epoca risalgono le opere più importanti della sua vita: *A keresztény Egyház története* [La storia della Chiesa cristiana] in otto volumi, redatta in collaborazione con il giornalista cattolico Antal Ijjas, e i libri intitolati *Világhódító Kereszténység* [Il Cristianesimo alla conquista del mondo] e *Keresztény Unió* [L'Unione cristiana].

Le biografie e gli studi pubblicati sinora hanno dunque delineato il profilo di Bangha come grande organizzatore e apostolo (della stampa). Rispetto a questa immagine, il volume scritto dall'archivista della Provincia Gesuita dell'Ungheria Antal Molnár e dal teologo gesuita Ferenc Szabó S.J. colloca la persona e la storia della vita del Padre ungherese in una luce completamente diversa. La possibilità di delineare un'immagine di Bangha ricca di sfumature e più aderente alla sua umanità si deve in parte al rinvenimento di alcuni testi finora sconosciuti, rimasti a lungo nascosti, contenuti nei diari dell'apostolo della stampa e relativi agli anni compresi tra 1914 e 1917 e tra 1936 e 1940. Gli autori del volume in oggetto hanno pubblicato non soltanto le pagine dei diari più recentemente scoperte ma anche ristampato quelle già edite dal sacerdote, redattore e scrittore Zoltán Nyisztor, contemporaneo del gesuita, in tal modo permettendoci di leggere in un unico testo tutte le annotazioni conservate dei diari di Béla Bangha dal 1906 al 1940. Oltre ai diari, il volume contiene anche altre fonti interessanti sulla vita di Bangha: documenti provenienti dall'eredità del Padre gesuita sin qui ignoti e una ricca selezione di fotografie. La pubblicazione delle fonti è integrata in maniera esemplare da un vasto ap-

parato di note, un glossario, un indice dei nomi e altri ausili. L'edizione testuale è pertanto in grado di soddisfare i lettori interessati alla storia della Chiesa cattolica e contemporaneamente anche le esigenze degli storici, per i quali le informazioni annotate nei diari costituiscono fonti importanti.

Il libro è tuttavia ben altro che una semplice raccolta di fonti. Tre pregevoli saggi – peraltro tali da poter addirittura costituire un volume a sé – scritti dagli autori precedono i testi pubblicati dei diari. Il saggio più interessante per me è il primo, lo studio di Antal Molnár intitolato *Új Bangha-kép felé?* [Verso una nuova immagine di Bangha?]. Oggi che un numero crescente di ricercatori si occupa di storia della Chiesa, risultano particolarmente importanti le osservazioni e i nuovi punti di vista formulati da Molnár in questo suo scritto introduttivo.

Mutatis mutandis, la critica vale come monito anche per gli storici della Chiesa contemporanei: nella letteratura specialistica relativa alla storia della vita di Bangha che ne traccia il ritratto, il Padre gesuita „ci appare esclusivamente come apostolo della stampa e stratega, lasciando assolutamente in secondo piano altri elementi e tratti della sua personalità e della sua opera." (p. 19) L'introduzione di nuovi punti di vista nell'analisi e l'ampliamento del materiale documentario utilizzato costituiscono la condizione necessaria per delineare di Bangha un'immagine più ricca di sfumature e più aderente alla sua umanità, ma sono altrettanto indispensabili anche per conoscere in maniera più completa altri settori della storia della Chiesa dell'età moderna, per dare negli studi – accanto all'approccio *profano* di storia politica, di storia sociale, ecc. – (ben più ampio) spazio ai punti di vista *interni*. Così come per comprendere veramente l'opera di Bangha è assolutamente necessario esaminarlo „nella sua qualità di Gesuita, in base cioè all'identità per lui prioritaria" (p. 22), analogamente nelle ricerche che si conducono su altri protagonisti, istituzioni e avvenimenti della storia della Chiesa, risulta proficuo tenere conto di quelle che sono la definizione di sé e la *logica* interna, che ne rappresentano la più importante molla propulsiva.

L'ostacolo principale per gli studiosi di storia ecclesiastica sensibili ai punti di vista interni risiede proprio nel fatto che, a causa delle limitazioni poste – mano a mano che l'argomento si avvicina all'epoca presente – dagli archivi ecclesiastici

alla ricerca diventa progressivamente più difficile soddisfare la seconda condizione formulata da Molnár: l'ampliamento del novero delle fonti utilizzate. Capita infatti raramente una congiunzione astrale tanto fortunata, come in questo caso, quando diventano accessibili alla consultazione le fonti archivistiche di Roma e insieme, quasi nello stesso momento, si riscoprono documenti di carattere privato ritenuti perduti.

Gli altri due saggi del volume traspongono nella pratica i principi suesposti. Il testo di Ferenc Szabó completa con tratti nuovi l'immagine già nota di Béla Bangha, affidandosi alle annotazioni dei diari recentemente scoperte e alla bibliografia specialistica nel presentare le radici della sua vocazione gesuita, l'influenza esercitata dal sistema formativo dell'Ordine sul suo sviluppo spirituale e intellettuale, o proprio gli elementi principali della teologia di Bangha e il suo ruolo nella teologia cattolica dell'epoca.

Attraverso il raffronto critico operato da Antal Molnár tra i documenti ufficiali, custoditi a Roma nell'ARSI, e i diari lo studioso delinea l'evoluzione del rapporto intercorso tra Bangha e la direzione dell'Ordine. La dettagliata esposizione delle divergenze di opinione tra il Padre Generale, Włodzimierz Ledóchowski, di idee conservatrici, e il Padre ungherese aperto a tutte le novità e che accarezzava progetti grandiosi, consente da un lato di trarre l'importante conclusione che né la Chiesa cattolica né la Compagnia di Gesù, paragonata sovente a un'organizzazione di tipo militare, possono essere considerate unità monolitiche. Dall'altro lato, questa modalità di documentazione della disputa tra le due parti contrapposte e dell'avvicinamento delle loro posizioni ci rende avvertiti di come proprio prendendo in considerazione i punti di vista interni sia possibile comprendere la capacità della Chiesa – in questo caso: la Compagnia di Giesù – di mantenere la sua unità nella pluralità.

Roma András Fejérdy

De l'Orient à la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire, Guy Poirier, Marie-Christine Gomez-Géraud, François Paré (eds.), Les Presses de l'Université Laval, Laval 2011, Paperback, 306 p., Ill., $ 39.95, ISBN 978-2-7637-8943-9.

Sous ce titre phonétiquement bien choisi (*Orient à Huronie...*) sont recueillis une série d'essais et contributions, fruits d'une réflexion collective de chercheurs rassemblés par l'Université de Waterloo durant l'automne 2007 à Sainte-Marie-au-pays-des-Hurons, base historique du travail missionnaire des jésuites en Nouvelle-France (aujourd'hui dans l'Ontario). Il s'agissait de relire les lettres et relations des missionnaires français dans une perspective pluridisciplinaire comme le demande la science moderne, et de faire une synthèse des découvertes plus récentes à leur sujet. Si une large part est donnée aux lettres et relations de Nouvelle-France, l'Extrême-Orient, l'Empire du milieu et le Proche-Orient ne sont pas oubliés. Il s'agit bien d'une combinaison intéressante de *voyages, pèlerinages et missions*, toute mission apostolique étant, dans une perspective jésuite (fondée sur l'expérience initiale d'Ignace de Loyola), également un pèlerinage. Et l'on peut ajouter qu'au XVIe et XVIIe siècle tout voyage missionnaire relevait de plus de l'exploration géographique comme de l'observation ethnographique et socio-culturelle. Parmi ces essais se trouve même un article sur les *livres qui voyagent*: l'histoire d'une bibliothèque (Johanne Biron). Il n'est pas sans intérêt de savoir ce que lisaient ces missionnaires et pionniers de Nouvelle-France.

Les éclairages adoptés dans cette vingtaine d'articles sont d'une grande diversité. De la perspective la plus large aux plus particulières. De la réflexion à caractère théologique sur les récits missionnaires adoptant la rhétorique du pèlerinage (Anne-Sophie De Franceschi), à leurs contributions ethnographiques plus ou moins sûres. Une place importante est donnée à leur dimension littéraire. La *lettre*, il est important de le noter en ce XXIe siècle de globalisation rapide, était jusqu'au XIXe siècle le seul mode de communication à distance. Elle y acquit ses lettres de noblesse et devint un genre littéraire prisé et cultivé s'alliant volontiers aux autres genres. Ainsi à l'apologétique : les relations des missionnaires jésuites dans l'empire ottoman et leurs contacts avec

les musulmans (*notre mission est une perpétuelle croisade*) de Loubna Khayati. Plus typiquement, elles utilisent les artifices de genres littéraires qui font partie de la tradition éducative des jésuites. La rhétorique cicéronienne (Robert A. Maryks) comme le rite chrétien d'identification à la passion du Christ (Timothy G. Pearson). Et surtout : l'expression dramatique et théâtrale, aussi bien dans les relations de l'aventure missionnaire comme telle que dans la description de cérémonies amérindiennes (Marie-Christine Pioffet).
Une place importante est donnée également à la réception de ces lettres en Europe et leur utilisation hagiographique (Adrien Paschoud), comme de leur réécriture, parfois politiquement orientée comme lors de la canonisation des martyrs du Japon par Pie IX coïncidant avec la perte du pouvoir temporel des souverains pontifes (Marie-Christine Gomez-Géraud). Leur utilisation pour le théâtre scolaire est particulièrement riche, les sévices subis par les martyrs de Nouvelle-France et du Japon et leur exécution capitale permettant des mises en scènes impressionnantes de témoignages de foi. Leur mort est *bien sainte et bien précieuse* aux yeux de Dieu (Isabelle Lachance). Le théâtre jésuite ne s'en est pas privé.

Les premières lettres missionnaires qui circulent en France sont en fait franciscaines, et viennent du Mexique (1532). Elles sont antérieures aux célèbres missives de Saint François-Xavier, imprimées à Paris en 1545. L'étude de ces lettres (Vincent Masse) comme de la correspondance spirituelle de Marie de l'incarnation, religieuse ursuline missionnaire au Québec (Nathalie Freidel) – les deux articles qui sortent délibérément de l'univers jésuite – permettent justement une comparaison contrastée avec le genre et la tradition jésuite. Une curiosité culturelle soutenue par un esprit formé à l'observation et à la description, une approche généralement sympathique de ce qui est neuf et différent, donnent aux jésuites un sens du *relatif* qui n'est pas étranger à leur maitrise de la casuistique, et – plus grave – aux accusations de relativisme qui leur feront du tort (Frédéric Tinguely).

Ce livre renouvelle l'intérêt que l'on porte à ces lettres missionnaires qui ont tant contribué durant la Renaissance à l'ouverture de l'Europe chrétienne et gréco-latine aux autres continents, et ainsi à son épanouissement. Les lettres ont initié, puis favorisé par touches successives le dialogue avec des mondes et sociétés où tout était tellement différent: reli-

gions, bien sur, mais également langues, relations humaines, organisations politiques sans parler de faune, flore, races et caractères physiques. Une découverte de la différence et plus profondément de l'altérité. La prise de conscience du relatif de notre propre culture est aujourd'hui un acquis. Ce n'est plus discuté. Mais, en ce XXIe siècle le dialogue avec l'altérité, conduisant au dialogue avec l'unique Autre est loin d'être terminé...

Rome — Etienne N. Degrez S.J.

Adrien Paschoud, Le monde amérindien au miroir des Lettres édifiantes et curieuses, Voltaire Foundation, Oxford 2008. Paperback, p. vi + 230, £60/€91/$122, ISBN 978-0-7294-0935-3.

St. Ignatius Loyola, and at his insistence the early Society of Jesus, were eager to write letters. Most of these letters dealt with spiritual matters or administrative, internal governance.[1] The Annual Letters were written by Superiors and are still written by them. However, a different type of literary composition called letters engaging the external forum is located in the polished and erudite Edifying Letters.

These compositions created the illusion of spontaneity (p. 8), for they were not genuine letters but a literary form shaped like a letter and crafted by means of an evolving use and application of classicism, intended for the widest possible readership. After 1700 the legislated rhetorical school of the Jesuits (Cicero, Quintilian) was criticized in favor of the Senecan tradition. This *style coupé* was promoted by the Jesuits at Paris in the Collège Louis-le-Grand where the *scriptores* of the Society edited the *Lettres édifiantes* in twenty-four volumes between 1702 and 1776. Voltaire and Diderot were said to appreciate this *cut style*, which may indicate its success.[2]

1 Ignatius of Loyola, Letters and Instructions, Martin E. Palmer, John W. Padberg, John L. McCarthy (eds.), Saint Louis 2006.

2 Aldo Scaglione, The Liberal Arts and the Jesuit College System, Amsterdam/Philadelphia 1986, p. 130-133.

Indeed, the purpose was to impress and win over believers and unbelievers in Enlightenment-era France. This was an apostolate calculated to attract readers toward seeing controversy from the Jesuit point of view, especially in regard to the Chinese Rites Controversy and the Paraguay Reductions. Attractiveness and persuasion were harmonized in the *Edifying Letters*. Any reader could enjoy *le curieux* since Catholic doctrine unifies faith and reason in contrast to the Reformed doctrine of *sola fide*. In other words, humanity itself has the natural law in common for everyone, hence permitting discourse among believers of all sorts as well as with nonbelievers. Human nature was universal and held the world community together before grace was added.

The Society of Jesus in France struggled against opposition within the Church from the earliest days. The sixteenth and seventeenth centuries saw Gallicans and Jansenists (who unlike the Jesuits did not have the advantage of missionaries worldwide) oppose the existence of the Society which was reformed in Roman and Tridentine style. These battles weakened and damaged the Society in France, especially the hemorrhage from the Jansenist conflict. The *impact* of the *Edifying Letters* was in the context of this competition that might still be countered from a different angle and with a renewed effort. The *Lettres* are located within a broad context going back to the first Jesuits in France.

However, there was an additional audience, equally hostile as the religious one. The free-thinkers (*libertins*) and skeptics among the intellectual elite coalesced into a movement we know as the Age of Reason or the Enlightenment (Le siècle des Lumières). Besides the older religious polemics or apologetics against those within the Church, there was added this serious and growing threat from without. How to get their attention and to win them over, or at least buy time?

The *Lettres* were not alone as the only Jesuit attempt. They were integrated into an arsenal already consisting of the *Mémoires de Trévoux* and the *Dictionnaire de Trévoux* which were sharply polemical and lacking a positive affective dimension. The *Lettres édifiantes et curieuses* tried the tactic of sweetness or *docere et placere*...(p. 4) something for the heart and for enjoyment, as honey *to help the medicine go down*.

The Jesuits implicitly accepted the *myth of the golden age* when the *myth of progress* was only incubating. Primary

orality was fading and the effects of letterpress printing were being felt in the consciousness of Europe, while the Jesuits staunchly conserved their original worldview. Paschoud calls this *la Renaissance tardive* though it was simply the reassertion of a classicism well known and crystallized in the *Ratio Studiorum*, a document at times revised.[3]

The biblical doctrine of The Fall was explained through Greek and Roman thought forms. All that was good was in the classical past and to be copied anew according to the prevailing *looking back* golden-age mentality of the Jesuits. The aboriginal cultures sat on the ruins of a pristine and forgotten world. Reasserting the primitive Church was as much a Jesuit concern as it was a Protestant concern. Hence the *experiment* of the Paraguay Reductions, to recreate this unspoiled community of grace (p. 9). If the Protestants naively hoped to find and rebuild the community of the Acts of the Apostles, the Jesuits wanted to enkindle it in their foreign missions.

The influence of the *Lettres* for an extended period of time was considerable in France. This was evidenced by their 1780-1783 reprint (twenty-six vols.) after the Suppression of the Society. The Jesuits sought the favor of cultured French society by this literary maneuver. The impact finally was not always religious in nature, even if the motivation to publish the *Lettres* was an apostolate. Art, architecture and philosophy were stimulated by the project. Fund-raising was even part of the purpose of this publication.

Ultimately, the Jesuit curriculum of *humanistic conservatism* failed and was severely attacked in 1763.[4] On 1 April 1763 the colleges were closed, and by a further *arrêt* of 9 March 1764, the Jesuits were required to renounce their vows under pain of banishment.[5]

3 The Ratio Studiorum. The Official Plan for Jesuit Education, translated and annotated by Claude Pavur S.J., Saint Louis 2005.

4 Scaglione, The Liberal Arts, (n. 2), p. 130-133.

5 A century and a half earlier, 1594, saw the first expulsion of the Jesuits. A century after the events of 1763 the chronicles of the anti-Jansenist Jesuit historian René Rapin appeared in France. Rapin's posthumous works were: René Rapin, Histoire du jansénisme, revu et publié par l'Abbé Domenech [Paris, 1861]; Mémoires sur l'église, la société, la cour, la ville et le jansénisme 1644-1669, publié pour la première fois d'après le manuscript autographe par Léon Aubineau, Paris 1865. The Suppression of the Society is viewed by some as a Jansenist victory more than an Enlightenment achievement, though it may have been both.

Adrien Paschoud fills a need by his short account. This is an under-researched area of Enlightenment-era studies. His focus is narrow and he analyzes only volumes 9 and 10 (from the 1780-1783 edition) of the *Lettres édifiantes*. Keeping the scope limited and clear and then digging deeper is what we need and what we get.

This review will not detail the tribes and their tribal customs which Paschoud finds in the *Lettres*. This quasi-ethnography is fascinating, but not necessary to recount. New World aboriginal peoples may simply have been a *parable* for French society – there was no real difference between Indians and *philosophes* since both were in need of grace, and of the influence of missionaries, to reach their destiny in heaven.

Paschoud devotes his Chapter 6 to the reception of the *Lettres* by Enlightenment intellectuals. After the first chapters concentrate on the anthropological social structure of the New World natives, especially their religion, and the literary form the Jesuits used to analyze their missionary work, we arrive at the goal which has been guiding us from the start.

The Jesuits succeeded in influencing French society in the eighteenth century by the *Lettres édifiantes et curieuses*, but they did not succeed thereby in saving themselves.

Alma, Michigan — Brian W. Van Hove S.J.

Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Higuera la Real (Badajoz), Manuscrito 20509 de la BNE, Transcripción y notas de Juan Alfonso López Fuentes, Ayuntamiento de Higuera la Real (ed.), Badajoz 2009, Paperback, p.455. [no price], [no ISBN].

Desde sus primeros años de existencia, la Compañía de Jesús se ha preocupado por dar a conocer su evolución como Orden a través de la realización de diversos tipos de documentos. En un primer momento fueron las biografías de los primeros generales realizadas por Pedro de Ribadeneyra, las historias colegiales, provinciales y generales, como las de Niccolò Orlandini o Francesco Sacchino, y las recopilaciones de varones ilustres jesuitas de Juan Eusebio Nieremberg,

Alonso de Andrade y José Cassani. Posteriormente, esta labor historiográfica se redirigió a finales del siglo XIX hacia la edición de fuentes, fruto de lo cual comenzaron a publicarse diversos Monumenta. En los últimos años ha mantenido su vigencia esta actividad, a la que se ha unido la edición de algunas de aquellas historias colegiales o provinciales a las que hacía referencia unas pocas líneas más arriba. En este sentido, los historiadores que han investigado la influencia de los hermanos de San Ignacio en la provincia española de Andalucía han desarrollado en las últimas décadas una importante labor de edición de algunos de los manuscritos con las historias de varios de los colegios que se fundaron en la provincia Bética. De este modo, han visto la luz y se han estudiado las historias de los colegios de Granada, Jaén, Málaga, Marchena y Carmona, por citar algunos ejemplos.[1]

El libro que presento en estas páginas es la edición del manuscrito 20.519[2] de la Biblioteca Nacional de España (BNE), en el que, como dice el título, se contiene la Historia del colegio jesuita del municipio de Higuera la Real, perteneciente a la provincia jesuítica de Andalucía/Bética y que se encontraba en la actual provincia extremeña de Badajoz. La autoría del manuscrito es atribuida al Padre Salvador Palacios, que fue, entre otras cosas, Superior en La Orotava (Tenerife) y Vicerrector y Rector del colegio de Santiago, en Baeza. No obstante, tal y como se indica en la advertencia preliminar de la Historia, la obra no fue firmada por su autor, que aludió a la falta de relevancia del documento para obviar aparecer en él.

La Historia abarca desde principios del siglo XVII, con la relación de la vida del fundador Don Francisco Fernández Dávila y su genealogía, hasta 1754, poco más de una década

1 Historia del colegio de San Pablo de Granada, 1554-1765, Joaquín de Bethencourt, Estanislao Olivares (eds.), Granada 1991; Amparo López Arandia, La Compañía de Jesús en la ciudad de Jaén. El colegio de San Eufrasio (1611-1767), Jaén 2005; Wenceslao Soto Artuñedo, La fundación del colegio de San Sebastián. Primera institución de los jesuitas en Málaga, Málaga 2003; Julián J. Lozano Navarro, La Compañía de Jesús en el Estado de los duques de Arcos. El colegio de Marchena (siglos XVI-XVIII), Granada 2002; Felipe Pizarro Alcalde, El colegio de San Teodomiro de la Compañía de Jesús en Carmona (1619-1767), en: Carel, revista de estudios locales, 6/2008, p. 2583-2672.

2 A pesar de que en la portada del libro se indica que el número de manuscrito es el 20.509, la consulta del catálogo electrónico de la BNE nos permite confirmar que es el 20.519 y no el que afirma el autor, pudiendo ser una errata del propio.

antes de que la Compañía de Jesús fuera expulsada de los territorios españoles. En sus páginas, como era corriente en las historias jesuitas de aquellos siglos, se alternan los sucesos del colegio con las biografías edificantes de los religiosos que habitaron sus casas.

El colegio fue fundado por Don Francisco Fernández Dávila a su vuelta de las Indias, donde consiguió riqueza suficiente para que se realizaran las pruebas para la obtención del hábito de la Orden de Santiago y comenzara a erigirise la iglesia y colegio en Higuera la Real. Las negociaciones se iniciaron en 1665, aunque hasta unos años más tarde no lograría la carta de fundación, reunir el dinero suficiente para la dotar el colegio y, en última instancia, sobreponerse a las reticencias de los habitantes del lugar a que se instalasen allí los jesuitas. La iglesia comenzó a levantarse en 1668. El colegio tendría que esperar un poco y se construiría entre finales del siglo XVII y las primeras décadas del XVIII. Además, el establecimiento jesuita fue concebido inicialmente como residencia, seguramente vinculada al colegio de la vecina Fregenal.

Una vez presentado brevemente el contenido de esta Historia, me gustaría hacer algunas críticas a los criterios de edición y a la forma en la que se nos presenta el manuscrito. El editor se limita a transliterar el documento, sin aplicar los criterios académicos de transcripción paleográfica al uso, como, por ejemplo, el desarrollo de las abreviaturas, que son expuestas al finalizar la transcripción, tras el índice onomástico de la obra, lo cual entorpece la lectura. Por otra parte, el documento se nos presenta con una breve introducción que no alcanza a contextualizar completamente la fundación y evolución del colegio jesuita de Higuera la Real dentro del período histórico en el que se erigió, con su entorno geográfico, las fundaciones religiosas con las que compartió terreno y, por supuesto, las diferentes casas que la Compañía de Jesús regía en la provincia andaluza y en el obispado de Badajoz, perteneciente en buena parte a la provincia jesuítica de Toledo. Estos son dos aspectos que, en mi opinión, debe cuidar todo aquel investigador que decida editar un manuscrito. Aparte de darlo a conocer, la edición debe ayudar a comprender el manuscrito en toda su magnitud a aquel que se acerque a leerlo, estudiarlo o utilizarlo como una fuente de investigación.

La transcripción del manuscrito está acompañada de una serie de documentos que completan la información contenida en el grueso del libro y que amplían los horizontes más allá del propio colegio hasta, incluso, el continente americano. Estos anexos nos permiten ahondar más en el conocimiento de los benefactores del colegio, de la zona en la que éste se localizó y, por otra parte, en los jesuitas que trabajaron evangélicamente en aquel colegio y, por extensión al sur de la actual Extremadura. Los anexos que aparecen tras la historia del colegio jesuita de Higuera la Real son los siguientes: Genealogía de D. Francisco Fernández Dávila; Descendientes de D. Francisco Fernández Dávila; Genealogía de Doña Luisa Fernández de Córdoba; Testamento de D. Francisco Fernández Dávila y notas; Transcripción de la Real Cédula por la que se aprueba el matrimonio del marqués de Baídes; Transcripción de la licencia para pasar a Indias a Doña Luis Fernández de Córdoba; Transcripción de la licencia que pide el marqués de Baídes para residir en Indias con motivo de su casamiento; Transcripción anotada del Catastro del marqués de la Ensenada, correspondiente a la villa de Higuera la Real; Sucintas biografías de los padres y hermanos jesuitas que aparecen en la historia del colegio de Higuera la Real o tuvieron relación con él.

De todos estos documentos, creo que es destacable la inclusión del último anexo, en el que, siguiendo el esquema y la forma de los catálogos trienales que en estos siglos se enviaban desde cada colegio y provincia a Roma para un mejor control y gobierno de los individuos que formaban parte de la Compañía de Jesús, los que estaban en proceso, como el caso de los novicios, o los que habían sido expulsados en el momento de la redacción del documento. Como indica el autor, este anexo ha sido creado a partir de los datos que aporta la propia historia. A pesar de que la información haya sido contrastada y completada en algún caso con fuentes bibliográficas, habría sido interesante que se hubiera relacionado el contenido de estas páginas con lo aparecido en los catálogos trienales de esos años que pueden consultarse en el ARSI, en el Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús (AHPTSI, incluido en la actual provincia de Castilla) o, seguramente, en el Archivo Histórico de la Provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús (AHPASI), así como en la *Historia de la Provincia de Andalucía de la*

Compañía de Jesús de Martín de Roa. No obstante, el esfuerzo realizado por el autor para reunir todas las biografías de los jesuitas que pasaron por este colegio es elogiable.

Para finalizar, a modo de conclusión, diré que me parece un esfuerzo muy loable el que ha realizado el señor López Fuentes en esta edición, al darnos a conocer una fuente que, como el resto de historias jesuíticas, es un documento de gran valía para los investigadores por la gran cantidad de datos que aportan sobre la institución y los religiosos que trabajaron apostólicamente en ella. No obstante, también hay que indicar que su importancia se encuentra al ponerla en relación con su entorno, con aquellas historias andaluzas a las que ya hemos hecho referencias unas líneas más arriba, puesto que el colegio, en sí mismo y de manera independiente, no tuvo excesiva relevancia dentro del conjunto de fundaciones de la Compañía de Jesús en España.

Toledo David Martín López

Philippe Charru S.J., Yuan Sheng, Jouer Jean-Sébastien Bach en France et en Chine. Une Rencontre Musicale à Macao, Macau Ricci Institute, Humanitas Publications Series, Macau 2011, Paperback, 231 pp., Ill., (no price) ISBN 978-99937-947-5-2.

Artur K. Wardega SJ (Hg.): Jouer Jean-Sèbastien Bach en France et en Chine. Une recontre musicale à Macao. (Humanitas Publications Series, o. Zählung) Macao: Institut Ricci 2011. 232 S., Abb.

In Macao – portugiesische Kolonie 1557-1999, seitdem Sonderverwaltungszone der Volksrepublik China – wurde 1999 das Institut Ricci gegründet, benannt nach dem Missionar Matteo Ricci SJ (1552-1610). Einen Schwerpunkt in den Aktivitäten des Instituts bildet die Förderung kulturellen Austausches zwischen China und Europa. In der im 18. Jahrhundert von den Jesuiten erbauten Kirche São José errichtete 2009 die französische Orgelbaufirma Koenig ein passendes Instrument (2 Manuale, 25 Register) nach süddeutschen Barockvorbildern – die überhaupt erste Kirchenorgel Macaos.

In Riccis 400. Todesjahr 2010 fand in der Kirche ein denkwürdiges Konzert statt: Philippe Charrou S.J., Titularorganist an Saint-Ignace in Paris, spielte diverse Orgelwerke J. S. Bachs, anschliessend bot der international renommierte chinesische Pianist Yuan Sheng einige in ihrem Fantasiereichtum auch dem chinesischen Publikum gut zugängliche Klavierwerke Bachs dar. Die vorliegende dreisprachige Publikation (chinesisch, französisch, englisch), die sich, wie der Herausgeber schreibt, als ein *Echo* dieses denkwürdigen Ereignisses versteht, enthält in der Hauptsache je einen Essay der beiden Interpreten.

Charrous Aufsatz *De l'écoute musicale chez Jean-Sébastien Bach* (bereits vor Jahren in einer französischen Zeitschrift erschienen) begibt sich in mitunter schwer nachvollziehbare Spekulationen über das theologische Verständnis der Musik Bachs, vornehmlich anhand der Vokalwerke. Dass freilich gerade ein solcher Zugang dem chinesischen Musikfreund verschlossen ist und bleiben wird, stellt Sheng in seinem aktuellen Beitrag *L'avenir de Bach en Chine* illusionslos klar, und dass also, realistisch besehen, allenfalls Bachs Instrumentalmusik in China in gewissen Grenzen beheimatet werden könnte. Engagiert verteidigt Sheng, dem die Intensivierung kulturellen Austausches zwischen China und Europa sympathisches Anliegen ist, die ausdrucksmächtige Musik Bachs gegen das alte (aus einem längst vergangenen alten Europa übernommene?) Vorurteil einer vorgeblich *mathematischen* Konstruktivität.

Augsburg Wolfgang Dömling

Valerio Perna, Relazioni tra Santa Sede e Repubbliche Baltiche (1918-1940). Monsignor Zecchini Diplomatico, Forum, Editrice Universitaria Udinese, 2010 Udine, 238 p., Paperback, Ill., € 14.50, ISBN 978-88-8420-620-6.

Da un decennio circa a questa parte il Dr. Valerio Perna, storico e docente presso l'università di Udine, indaga con successo la storia diplomatica, specialmente del periodo interbellico, relativa a Italia, Vaticano ed Europa centro-orientale. Ha già al suo attivo libri sulla Polonia[1] e sulla Lettonia.[2] Nel suo ultimo scritto affronta le relazioni fra la Santa Sede e le Repubbliche Baltiche in quel turbolento periodo della storia europea che va dal 1918 al 1940. Si considera molto opportuno che la storiografia nostrana presti la dovuta attenzione a una marca europea generalmente trascurata come quella del Baltico orientale. Lo sforzo compiuto dall'autore è pertanto non soltanto da lodare, ma anche da incoraggiare affinché egli continui questa sua personale linea di ricerca.

A prima vista – e a giudicare dal sottotitolo – potrebbe sembrare che il libro in questione esamini soltanto uno spaccato, per quanto molto significativo, della vicenda biografica, umana e pastorale del nunzio apostolico nel Baltico orientale monsignor Antonino Zecchini S.J. (* 1864 Visco, in Friuli, † 1935 Riga). Fu costui – come lo definisce Ferruccio Tassini nella sua Prefazione al libro – di «robusta fibra» (p. 11), «*homo goritiensis* classico: quadrilingue abituale nella città dell'Isonzo» (p. 12), «fedele alla identità locale... uomo d'azione, lavoratore instancabile» (p. 15).

Invero, la specificazione del sottotitolo è forse fuorviante. A ben considerare, a Zecchini sono dedicati (oltre la Prefazione) soltanto il secondo, il breve quinto capitolo e alcune parti negli altri capitoli dell'opera. Il libro aspira piuttosto ad essere una vera e propria storia delle relazioni diplomatiche fra la Santa Sede e le Repubbliche Baltiche durante i due decenni

1 Valerio Perna, Storia della Polonia tra le due guerre, Milano 1991; Valerio Perna, Galeazzo Ciano, operazione Polonia. Le relazioni diplomatiche italo-polacche degli anni Trenta: 1936-1939, Milano 1999.

2 Valerio Perna, Italia e Lettonia. Storia diplomatica, Milano 2001 (traduzione lettone di Dace Meiere, Itālija un Latvia. Diplomātisko attiecību vēsture, Rīga 2002, con prefazioni di Maurizio Lo Re e di Indulis Bērziņš).

di vita indipendente di queste ultime fra le due guerre. Qui emergono, accanto e oltre a Zecchini, molte altre figure non meno importanti fra nunzi, internunzi e incaricati di affari: Luigi Faidutti, Lorenzo Schioppa, Riccardo Bartoloni, Antonino Arata, Luigi Centoz; fanno inoltre capolino Antonio Samoré,[3] Stasys Lozoraitis[4] e Arnolds Spekke.[5] Certo è che Zecchini fu il primo a inaugurare la serie e ad impostare l'arduo lavoro in terre che sin dal loro primo apparire sulla ribalta storica sono sempre state *di missione*. Paradossalmente il libro potrebbe leggersi anche come la storia delle sottrazioni di competenza, territoriali e giurisdizionali, subite, senza per altro minimamente meritarle, da monsignor Zecchini durante i lunghi anni di servizio trascorsi nel Baltico orientale: dall'iniziale responsabilità per le tre neonate Repubbliche fino a quella, finale, per la sola Lettonia. Oppure anche come quella del mancato innalzamento di rango di mons. Faidutti, che dietro le quinte si adoperò in realtà moltissimo per i buoni rapporti vaticano-lituani, tanto da meritare il prestigioso *Ordine del Granduca Gediminas* conferito dal Presidente della Repubblica di Lituania. Non sarà un caso che i due personaggi ancora oggi insistano sul suolo baltico: Zecchini sepolto a Riga e Faidutti a Kaunas.

Il libro è stato concepito, oltre la citata Prefazione (p. 3-7), in sei capitoli, cui seguono una breve Conclusione (p. 225-229), una Cronologia (p. 231-233) e l'Indice dei nomi (p. 234-238).

Occorre dire subito, come nota generale, che Perna è bravo a usare e a dosare i dati archivistici, spesso inediti, e a ricostruire così una narrazione storica capace di appassionare il lettore. Con altrettanta schiettezza si dirà che si sarebbe

3 Perna sottolinea opportunamente (p. 176) in nota l'importanza futura, cioè in epoca sovietica, di Samoré nei rapporti fra Santa Sede, Italia e Lituania, che fu favorita fra l'altro dal tramite di mons. Vincas Mincevičius; si auspica vivamente che Perna si occupi in futuro di queste specifiche vicende.

4 Giova ricordare che il ministro degli esteri lituano Stasys Lozoraitis (senior, 1898-1983) morì a Roma e che il figlio Stasys Lozoraitis (junior, 1924-1994) fu noto per tanti anni come *l'ambasciatore fantasma*, operoso fra Washington e Roma (*Legazione lituana*, via Po 40) prima di impegnarsi nella vita politica attiva in Lituania dopo la *terza* indipendenza del 1990.

5 Romanista insigne e studioso della preistoria e della storia del mondo baltico, Arnolds Spekke (1887-1972) fu ambasciatore di Lettonia a Roma dal 1933 al 1939; dopo il 1940 rimase in Italia sino alla fine dei suoi giorni.

desiderata più accuratezza filologica di dettaglio e una maggiore informazione bibliografica.[6]
Sarà utile seguire l'esposizione della materia, per capitoli, indicata dall'autore e far seguire, punto per punto, alcune note di lettura ovvero proposte relative ad aspetti specifici che si considerano meritevoli o bisognosi (a seconda dei punti di vista) di precisazione o anche di correzione.

Il primo capitolo, *Gli Stati baltici nella scena internazionale* (p. 25-56), è introduttivo rispetto agli altri e all'epoca nella quale propriamente si inquadra l'attività diplomatica di monsignor Zecchini e degli altri rappresentanti vaticani. Ha lo scopo di lumeggiare per il lettore la complicata situazione socio-politica e diplomatico-militare nel Baltico orientale all'indomani della prima guerra mondiale sullo sfondo dello scontro bellico polacco-russo e delle vicende diplomatiche per il riconoscimento *de jure* delle tre Repubbliche baltiche.

Come indica chiaramente il titolo, *Monsignor Zecchini da Trieste al Baltico* (p. 57-112), il secondo capitolo del libro è centrato sulla figura pastorale, ma anche umana, di Zecchini, il quale, sessantasettenne, sorpreso e sicuramente non entusiasta (p. 62), «si trovò proiettato in una realtà complessa come quella delle giovani Repubbliche baltiche» (p. 63), dopo che il 19 novembre 1921 il segretario di stato cardinale Gasparri lo aveva nominato visitatore apostolico temporaneo con competenze religiose per la Lituania e gli altri Stati baltici. Allora Zecchini non avrebbe mai pensato – sottolinea opportunamente l'autore – che un incarico provvisorio avrebbe invece determinato dei cambiamenti radicali nella sua esistenza, fino a lasciar disposizioni per la sua sepoltura a Riga. A questo punto Perna ha necessità di ragguagliare velocemente il lettore sul passato del Baltico orientale, e con-

6 Si legge che «sono state viste le più recenti pubblicazioni sul tema» (p. 24). Forse si potrebbe ancora aggiungere: Claudio Carpini, Storia della Lituania. Identità europea e cristiana di un popolo, Roma 2007, 208 p.; Pietro U. Dini, L'anello lituano. La Lituania vista dall'Italia: Viaggi, studi, parole, Vilnius/Livorno 2007, 282 p. (con contributi di Claudio Carpini, Paulius Jurkevičius, Irene Ros, Stefano M. Lanza), con ampia bibliografia, non soltanto relativamente alla Lituania; Algirdas Sabaliauskas, Noi Balti, Vilnius/Livorno 2007, 244 p. Inoltre, molto importante, uno per tutti: Alfonsas Eidintas, Vytautas Žalys, Lithuania in European Politics. The Years of the First Republic, 1918-1940, con introduzione e postfazione di A.E. Senn, New York 1998; infine, si ricorda la serie di articoli sulla storia diplomatica lituana fra le due guerre, in particolare con Roma, di Rimantas Morkvėnas, pubblicati in *Kultūros barai* (Vilnius).

densa in appena due pagine (p. 63-64) tanti secoli di storia baltica; specialmente qui qualche riferimento bibliografico in nota sarebbe stato soltanto opportuno e sicuramente utile a orientare il lettore più interessato. L'estrema concisione ha favorito qualche refuso (p. es. Grünwald, ovviamente, e non *Gunwald*; Kreutzwald e non certo *Keutzwald*, ripetuto nell'Indice dei nomi [p. 235], et al.). Dell'agostiniano Aurelio Palmieri, che si menziona per la polemica con Zecchini a proposito della nomina a visitatore, si ricorda opportunamente l'attività pubblicistica sulla Lituania, perciò si poteva citare almeno uno dei suoi articoli.[7]

Il terzo capitolo dell'opera si intitola *Internunzi e nunzi a Riga e Kaunas* (p. 113-148) e tratta evidentemente dell'avvicendarsi di rappresentanti della diplomazia vaticana nelle capitali della Lettonia e della Lituania. Gioverà rammentare che all'epoca Kaunas era *laikinoji sostinė* (cioè, la capitale provvisoria) dei Lituani a causa dell'occupazione polacca di Vilnius. E a questa *nevralgia europea* – per dirla con l'espressione usata in quegli stessi anni da Alessandro Pavolini[8] –, cioè, appunto, alla *questione di Vilnius*, Perna dedica la giusta attenzione, privilegiando naturalmente la particolare angolatura della Santa Sede. L'uso di fonti archivistiche, spesso di prima mano, è uno dei meriti principali del libro. Non sarebbe certo stato fuori luogo[9] segnalare al lettore, anche soltanto in nota, le pubblicazioni coeve (non poche anche in italiano!) sui punti spinosi toccati in questo capitolo[10] e in specie sulla *questione di Vilnius*.[11]

7 Aurelio Palmieri, Rinascita letteraria e clero in Lituania, Firenze 1920, 34 p.

8 Alessandro Pavolini, Nuovo Baltico. Viaggio, Vallecchi 1935; ristampa Milano1998. Questo lavoro non è citato nel testo.

9 Del resto l'autore ha previsto una simile nota bibliografica per indicare gli studi esistenti sulla figura di mons. A. Zecchini (p. 62) e poche altre simili.

10 Per limitarsi solo ai libri: Pavolini, Nuovo Baltico (n. 8); Giuseppe Salvatori, I Lituani di ieri e di oggi, Bologna 1932 (traduzione lituana di Rimantas Morkvėnas, Dž. Salvatoris. Lietuva vakar ir šiandien, con introduzione di Pietro U. Dini, Universalusis Lietuvos tyrėjas. Dž. Salvatorio indelis į italų tarpukario lituanistika, Vilnius 1992).

11 Almeno Lea Meriggi, Il conflitto lituano-polacco e la questione di Vilna, Milano 1930, 118 p., e naturalmente Alfred Erich Senn, The Great Powers. Lithuania and the Vilna Question 1920-1928, Leiden 1966, dove (p. 141-144) si tratta anche di Zecchini. In generale cfr. Pietro U. Dini, L'anello lituano (n. 6), p. 95-109, con bibliografia.

Perna mette bene in luce la diversa sensibilità delle potenze europee per le questioni del Baltico orientale. Rispetto alla Francia temporeggiatrice per possibili sviluppi in Russia, alla Gran Bretagna pragmaticamente interessata ai commerci, agli Stati Uniti attenti all'emigrazione baltica, si sottolinea l'attenzione che l'Italia mostrò per le vicende baltiche e il suo impegno per un riconoscimento rapido (che purtroppo non avvenne) dell'indipendenza dei tre Stati. La posizione italiana fu espressa e commentata in interessanti pubblicazioni d'epoca delle quali però non si fa menzione nel libro.[12]

Come si evince già dal titolo *L'irrequieta Lituania,* il quarto e penultimo capitolo del libro è interamente dedicato alle complicate vicende lituane negli ultimi anni Venti. Si mette bene ed efficacemente in luce che il caso della Lituania – unico dei tre Paesi del Baltico orientale ad avere una schiacciante maggioranza di cattolici (mentre la Lettonia e l'Estonia erano e sono in maggioranza protestanti, ad eccezione della regione della Latgallia) – fu senza ombra di dubbio quello di maggior peso, ma anche quello con il quale i rapporti bilaterali col Vaticano furono più complessi e conobbero molti alti e bassi;[13] anzi, a causa dell'incalzare degli avvenimenti internazionali, ad una effettiva composizione dei rapporti non si giunse proprio. La vicenda del concordato fra la Santa Sede e la Lituania fu, ovviamente, centrale; pertanto stupisce un po' non veder menzionati gli scritti di Amedeo Giannini.[14]

Il penultimo capitolo, *Universalismo cattolico versus nazionalismo baltico* (p. 181-197), oltre che narrativo, come gli altri, è probabilmente il più *speculativo* del libro. Si rappresenta una Santa Sede attenta, sì, alle *piccole patrie* baltiche, ma invero anche un po' insofferente nei loro riguardi. I suoi rappresentanti durarono fatica a comprendere le aspirazio-

12 Tito Frate, I problemi del Baltico, (Quaderni dell'istituto nazionale di cultura fascista, serie decima, III), Roma 1940, 58 p.

13 Talora anche spassosi, come nel caso della restituzione di oggetti donati fra Pio XI e il Presidente lituano A. Smetona (p. 170).

14 In primis Amedeo Giannini, Il concordato con la Lituania. Quarta serie, Leggi fondamentali e trattati internazionali, [senza anno]; ma anche le altre pubblicazioni dello stesso autore: La costituzione lituana, in: L'Europa Orientale, 5/1925, p. 161-196; La costituzione apostolica «Lituanorum gente», Quarta serie, Leggi fondamentali e trattati internazionali 8, Roma 1926; La revisione della costituzione lituana, in: L'Europa Orientale, 9/1929, p. 399-412; La questione di Memel, in: L'Europa Orientale, 15/1935, p. 352-365.

ni patriottiche e nazionali (spesso invece intese come *tout court* nazionalistiche) dei baltici. Perna pone in rilievo queste difficoltà del Vaticano, preoccupato di mantenere buoni rapporti con la Polonia, di fronte al crescendo di questioni – specifiche, incrociate e riguardo i loro potenti vicini – poste dai governi baltici per consolidare i loro giovani stati sovrani. Del resto piuttosto *polonofilo* fu anche l'atteggiamento tenuto dalla Santa Sede rispetto alle richieste dei Lituani, affinché non fosse riconosciuta l'occupazione di fatto di Vilnius.

Il sesto e ultimo capitolo reca il titolo: *La dura logica dei totalitarismi* (p. 198-224), e passa in rassegna le vicende diplomatiche dei rapporti vaticano-baltici negli ultimi anni Trenta, cioè prima del prodursi del grande mutamento storico che portò all'annessione degli Stati Baltici nell'URSS e ovviamente alla soppressione delle rappresentanze diplomatiche (anche) vaticane.

La *Conclusione* compendia quanto esposto nel libro e ragguaglia molto velocemente sulle vicende posteriori al 1940 fino all'oggi.

Un problema generale nella storiografia relativa all'area baltica è quello dei nomi (sia quelli delle personalità che dei luoghi). Non è infatti sempre facile districarsi fra i molti cambi intervenuti a seguito dei mutamenti di amministrazione politica dei territori; perciò va lodato l'impegno di Perna a utilizzare i toponimi baltici e fornire fra parentesi quelli tedeschi o polacchi o russi corrispondenti. La materia è però ardua e pertanto davvero non deve sorprendere qualche *qui pro quo*. Un esempio di dettaglio: Perna scrive giustamente che «in Occidente, la percezione storica di quelle regioni [cioè, del Baltico orientale] era molto limitata» e ricorda l'incontro tra Napoleone I e Alessandro I, zar di Russia, che l'autore colloca a «Šilutė (Tilsit)» (p. 27). L'incontro fra i due grandi della terra, che sancì la divisione dell'Europa centro-orientale in due grandi sfere d'influenza, avvenne effettivamente il 7 luglio 1807 a Tilsit; l'equivalenza indicata nel testo fra i due toponimi è però imprecisa, poiché la città che fino al 1945 recò il nome tedesco di Tilsit (in lituano Tilžė) corrisponde oggi al russo Sovetsk, nel cosiddetto Distretto di Kaliningrad (e non già al lituano Šilutė, il cui nome tedesco era Heydekrug, e che si trova invece in territorio lituano).

Narrando le vicende dei relativamente pochi cattolici in Estonia, si nota a proposito della loro distribuzione che «altri

erano sparpagliati per il paese e nell'isola di Oesel» (p. 146); come altrove in simili casi, sarebbe stato opportuno non limitarsi al nome tedesco (Ösel) dell'isola, ma fornire anche quello estone, oggi più conosciuto, cioè Saaremaa.

Bisogna riconoscere che Perna è molto attento alla corretta resa dei non pochi nomi baltici. Tuttavia, si riscontrano anche parecchi refusi tipografici (p. es. Dorpat e non *Dorpad* (p. 146), Palanga e non *Palaga* (p. 209), oscillazioni grafiche (p. es. *Resekne* [p. 55], *Rezekne* [p. 70, 181] per la forma corretta Rēzekne, capoluogo della Latgallia) e altri simili fenomeni. In assenza di una competenza linguistica certa, sarebbe forse stato meglio astenersi da citazioni al fine di evitare forme improbabili come per esempio: *Nunciaturof Rumai* (p. 171) invece di (lituano) Nunciatūros rūmai (Palazzo della nunziatura) oppure *Katožu Dzeive* (p. 199), il nome della rivista *Vita cattolica,* invece del corretto (latgallo) Katoļu Dzeivē (cfr. lettone standard Katoļu dzīvē). Poiché ci si augura vivamente che l'autore continui le sue ricerche sulla storia diplomatica del Baltico orientale, che così buoni risultati hanno già dato, sarà opportuno provvedere alle necessarie verifiche, magari anche consultando specialisti ben disposti.

Altre questioni notevoli sono le seguenti:

Nel primo capitolo (p. 30) e poi anche nella Cronologia (p. 231) si indica, assai stranamente, il 2 novembre come data della dichiarazione dell'indipendenza della Lituania, che invece avvenne il 16 febbraio 1918.

Nel sesto capitolo ci si occupa delle vicende della Latgallia (questa forma è preferibile sia a *Letgalia* che a *Letgallia*) e si legge una frase (p. 187) che conviene disambiguare, giacché la questione specifica travalica l'ambito puramente linguistico e investe ormai quello politico: «La Letgalia continuò ad essere al centro dell'attenzione attraverso la proposta dei nazionalisti di sostituire la lingua locale usata dai cattolici con il lettone baltico che era parlato prevalentemente dai protestanti...». Occorre sgomberare il campo dal sospetto che si abbia a che fare con due lingue distinte: la *lingua locale* e il *lettone baltico.* In realtà lettone e latgallo sono entrambe due varietà baltiche (orientali) e il rapporto che passa fra di esse è quello fra lingua e dialetto (con buona pace dei tentativi, più o meno recenti, di fondare una *lingua* latgalla).

Ancora nel sesto capitolo si fa riferimento a «Una delegazione di libero-pensatori e di neopagani» chiamati fra paren-

tesi «(‹Visuomin›, dal nome di un'antica divinità locale) che era stata ricevuta dal presidente Smetona...» (p. 209); qui sarebbe molto utile e interessante conoscere la fonte utilizzata dall'autore, poiché tale teonimo è altrove sconosciuto.

Le osservazioni in margine alla lettura del libro di Perna che sono state qui esposte in maniera, forse, anche un po' pedante, hanno perseguito lo scopo – ci si augura non peregrino – di soddisfare i due desiderata indicati all'inizio: maggiore accuratezza filologica e maggiore informazione bibliografica. A tal fine talora si è precisato il dato in alcuni punti specifici, talaltra si è presentata qualche proposta per integrare la bibliografia di corredo.

Preme, in chiusura, ribadire e sottolineare l'interesse che il libro di Perna riesce a suscitare, vuoi per novità e ricchezza della documentazione archivistica, vuoi per capacità di esposizione della medesima in un contesto narrativo godibile e avvincente. Perna è bravo tanto a far emergere e a spiegare le differenti realtà – etniche, linguistiche, religiose e confessionali – all'interno del Baltico orientale, quanto a guidare il lettore nei meandri delle diplomazie in azione e ad istruirlo per bene intendere le sfumature delle psicologie nazionali poste a confronto e delle cause storiche che le hanno determinate. Quanto si è rilevato non vuole in nessun modo diminuire il valore del libro di Perna, piuttosto indicare quanto sia importante, anche in questo ambito, la collaborazione fra specialisti.

Università di Pisa (Filologia Baltica) Pietro U. Dini

Antal Molnár, Le Saint-Siège, Raguse et les missions catholiques de la Hongrie ottomane, 1572-1647, (Bibliotheca Academiae Hungariae-Roma, Studia I), Roma, Budapest 2007, Paperback, 431 p., Ill., € 20.00, ISBN 978-963-9662-11-7.

Il libro racconta la storia delle missioni cattoliche nella Penisola Balcanica, in particolare nei territori del regno d'Ungheria occupati dai turchi, nell'arco temporale indicato nel titolo. L'Autore, seguendo l'ordine cronologico, si concentra nella sua narrazione soprattutto sul lavoro organizzativo della Curia Romana che coordinava lo sforzo missionario della Chiesa cattolica in quella regione. I territori di cui tratta rappresentavano per la Chiesa di Roma una vera sfida e uno spazio di riconquista spirituale. Infatti, ancora prima di far parte dell'impero degli Ottomani, vi erano presenti gli influssi della Riforma. Dato questo, nonché la situazione politica creatasi dopo le successive vittorie militari dei turchi, era ovvio che per mantenere viva la fede cattolica e far funzionare le istituzioni ecclesiastiche nelle terre che si estendevano fra i Mari Adriatico e Nero, era necessario un aiuto da fuori. A questo scopo, dalla fine del Cinquecento sono state intraprese varie iniziative la cui prima finalità era quella di informare la Santa Sede della situazione nella regione per poi poter agire più direttamente con le missioni di carattere pastorale.

Il primo capitolo del libro (p. 17-105) presenta le comunità cattoliche nei Balcani: le loro origini e sviluppo, nonché le varie opinioni storiografiche riguardanti questo tema. Un posto particolare è riservato alla storia dei francescani in Bosnia e alla presenza commerciale della Repubblica di Ragusa (oggi Dubrovnik in Croazia) nei territori occupati. Infatti, le due istituzioni ebbero nella storia delle missioni un ruolo importante servendo loro da punti di riferimento e di appoggio.

La parte centrale del volume (p. 107-327) descrive l'organizzazione delle missioni e le singole tappe del loro svolgimento: dalle prime visite pastorali della regione, avvenute a cavallo fra il Cinque- e il Seicento, attraverso la missione che i gesuiti organizzarono nell'Ungheria occupata negli anni 1612-1622, e quella diretta dalla Propaganda Fede negli anni 1622-1634, fino al periodo del consolidamento della presenza francescana nella zona avvenuto negli anni 1635-1647.

Nella conclusione del libro (p. 329-340) l'Autore riassume la situazione delle missioni nei territori occupati nella metà

del Seicento. Ovviamente la storia delle missioni in quella regione non finisce nel 1647 e Molnár stesso lo ricorda alla p. 14 parlando delle prospettive di ricerche ulteriori e di un altro volume in progetto.

La parte che riguarda più specificamente la Compagnia di Gesù si estende soprattutto alle p. 132-175, dove sono raccontate le vicende della missione ungherese, iniziata dai membri dell'Ordine nel 1612. Alla fine di quest'anno due gesuiti partiti da Ragusa si stabilirono a Belgrado, due altri a Pécs, iniziando così la nuova missione. Già nella seconda metà del Cinquecento i membri della Compagnia erano presenti in Austria, Transilvania e a Ragusa. Da questi tre luoghi che rappresentavano il buon punto di partenza per una qualsiasi azione nei territori ungheresi occupati, solo Ragusa divenne la base di una missione stabile e organizzata. Oltre ad essere un importante centro commerciale, questa città era anche una roccaforte del cattolicesimo nella regione dei Balcani. I gesuiti vi erano attivi come missionari dal 1560 e dal 1609 vi ebbero una residenza. Dei membri della Compagnia però si tratta anche altrove nel libro: ad esempio alle p. 113-116 dove sono ricordati i viaggi del P. Bartolomeo Sfondrati che accompagnava il visitatore apostolico nei Balcani negli anni 1580-1582, alle p. 227-233 dove è questione della missione gesuitica negli anni 1620, nonché alle p. 292-303 dove si tratta della missione a Temesvár negli anni 1632-1653.

Le fonti utilizzate dall'Autore sono quelle custodite nell'archivi croati, ungheresi e austriaci, nonché nelle principali biblioteche e archivi ecclesiastici della Città Eterna: Archivio Segreto Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli (*Propaganda Fide*), Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (Sant'Uffizio) e ARSI.

Alla fine del volume si trova una abbondante bibliografia che segnala le pubblicazioni in più lingue di cui l'Autore mostra di avere padronanza. Ogni studioso interessato al tema trattato da lui, nonché al contesto storico del suo exposé vi troverà senza dubbio di che cosa arricchire le sue letture. Sia in questa bibliografia, sia nelle note Molnár dimostra una buona conoscenza dei principali strumenti di ricerca importanti nel campo della storia della Compagnia. La mancanza del *DHCJ* fra questi strumenti è più che giustificata, dato che – come ci lo ricorda l'Autore stesso alla p. 15 – il suo libro

rappresenta lo stato delle ricerche del 2000, mentre il dizionario sopraccitato è stato pubblicato nel 2001.

È da notare comunque che nella nota 481 (p. 135) e nella bibliografia (p. 355), Molnár sembra confondere ARSI – il nome dell'archivio di cui fonti ha utilizzato con un grande profitto, con AHSI – il titolo della rivista di cui cita l'articolo di László Lukács, "Die nordischen päpstlichen Seminarien und P. Possevino (1577-1587)". La distinzione fra i due è certamente a lui nota come ci lo dimostra lui stesso evitando il medesimo errore nelle citazioni degli articoli di Mario Scaduto (nella bibliografia alla p. 393) e di Miroslav Vanino (nella bibliografia alla p. 398), e quindi nessuno oserebbe criticarlo per questa piccola confusione, dovuta senz'altro al fatto che entrambi i nomi sono quasi identici. Se chi scrive si permette di fare qui quest'ultima osservazione, è soltanto per accennare ai Lettori della nostra rivista l'importanza di un accurato modo di citare sia l'archivio, sia le principali pubblicazioni gesuitiche che portano i titoli altrettanto simili : *Monumenta Historica Societatis Iesu*, *Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu* (a non confondere con la biblioteca dell'Istituto Storico della Compagnia di Gesù intesa come istituzione !) e *Subsidia ad Historiam Societatis Iesu*. Basta sfogliare alcune pubblicazioni più o meno recenti per accorgersi che vari autori lo fanno in modi diversi, il ché non facilita poi la ricerca a chi vorrebbe accedere alle fonti citate. Fortunatamente non è questo il caso del nostro Autore che indica le sue fonti gesuitiche in un modo chiaro e coerente. Per lo stesso motivo vale la pena accennare qui ancora un altro dettaglio. In vari studi che riguardano sia la Compagnia di Gesù, sia la storia religiosa più generale, gli autori confondono alcuni aspetti – formali certo, ma non senza significato anche per i temi che trattano. Ad esempio è tutt'altro che corretto chiamare i gesuiti "monaci" (*moines*), come fa il nostro Autore (almeno alle p. 297 e 299-300), dato che una delle novità dell'Istituto della Compagnia fu proprio quella di rappresentare un modo di vita religiosa diverso da quello monacale o mendicante. Per essere precisi i membri della Compagnia dovrebbero essere chiamati "clerici regolari" (*clerici regulares*), anche se questo termine viene utilizzato molto raramente nelle pubblicazioni. Aggiungiamo che è altrettanto scorretto chiamare "monaci" i domenicani (ad esempio alla p. 54) e i francescani (ad esem-

pio alla p. 247 e 257), ai quali si dovrebbe applicare il termine di "frati" in quanto appartenenti agli Ordini mendicanti.

Inoltre, alla p. 184 Molnár trattando di Muzio Vitelleschi lo chiama una volta "provinciale", un'altra volta "generale" (anche alla p. 243 parla di lui come di provinciale). È comprensibile che la terminologia interna di ogni Ordine religioso può essere causa di problemi e di fraintendimenti ai quali non scappano anche i seri studiosi (ad esempio, non è corretta l'espressione "père gardien jésuite ragusain", p. 294). Pertanto è non solo lecito, ma proprio doveroso richiamare qui l'attenzione dei nostri Lettori al fatto che questi termini (come pure le qualità soprannominate di monaci, frati, etc.) non sono sinonimi e per servirsi di loro in un modo appropriato occorre sapere il loro significato esatto.

È inutile dire che tutti questi dettagli non diminuiscono per niente il valore del libro. Purtroppo saltano agli occhi di ogni lettore che conoscendo l'argomento rimane dispiaciuto da questa incoerenza dove uno studio di qualità viene, seppur leggermente, macchiato dalle inesattezze del genere.

Pubblicando il suo dottorato Molnár offre un prezioso contributo non solo per la storiografia ecclesiastica o religiosa, ma anche per quella culturale dei primi tempi dell'epoca moderna. Scritto in lingua francese, il suo libro servirà anche a chi non è in grado di leggere le lingue delle regioni di cui la storia tratta.

ARSI Robert Danieluk S.J.

David Gentilcore, Medical Charlatanism in Early Modern Italy, Oxford University Press, Oxford 2006, Hardback, p. XV, 426, £65.00, ISBN 978-0-1992-4535-2.

David Gentilcore's *Medical Charlatanism in Early Modern Italy* is a richly drawn, innovative, and fascinating study of the social and cultural history of those early modern health practitioners/performance artists/tricksters known as "charlatans". While the term was sometimes used pejoratively by contemporaries, and continues to be applied as such by many modern scholars, Gentilcore convincingly shows the reader that the picture is far more complex and layered.

Basing his study on a trove of licensing documents that varied from the "Protomedicato" in the Kingdom of Naples and Siena, respectively, to the various medical college licensing boards in jurisdictions ranging geographically across Italy, Gentilcore explores the often ambivalent and ambiguous relationships between university-trained medical doctors who sought to define and regulate the contours of the charlatans' professional sphere, and the socially liminal health practitioners and sometime rivals of the physicians, the charlatans.

As the author demonstrates so vividly and from a range of angles, the institutional identity of the charlatan was multidimensional, both by his own reckoning, and in the view of his contemporaries (I use the term *he* intentionally, as Gentilcore reminds us that women did not serve as charlatans in their own right, although they certainly acted as facilitators for husbands, sons, and other male intimates. See p. 77)

As he has done so successfully in earlier works, such as *From Bishop to Witch. The System of the Sacred in Early Modern Terra D'Otranto* (1992) and *Healers and Healing in Early Modern Italy* (1998), Gentilcore brings to life many parts of the Italian Peninsula often neglected by English-language historians, particularly Southern Italy, while weaving together strands of medical history, with an exploration of the history of belief systems, the nexus of high and low cultures, the contours of the emerging early modern marketplace, and the often blurry lines separating religious and secular spheres. As the author notes in his Introduction:

"This book studies the way charlatans were represented, how they saw themselves and, most importantly, reconstructs the place of charlatans in early modern Italy ... Charlatans are not some curiosity on the fringes of medicine: they offered health care to an extraordinarily wide sector of the population, arguably wider than physicians, for example. More importantly, from their origins in fifteenth-century Italy, the Italian charlatan was the prototype for itinerant practitioners throughout Europe." (p. 2)

Gentilcore proceeds to develop his arguments about the value in studying the charlatan by organizing his study thematically. He begins with two chapters that explore questions of collective identity in more depth, first analyzing how others represented the charlatans and their close cousins,

the mountebanks, both textually and visually. In this wonderful section of the book, Gentilcore mines a wide variety of primary sources to go deeper into representations and self-representations of specific charlatans.

Then, in Part Two, Gentilcore turns to the material lives and work of charlatans, exploring in turn, the origins of the charlatan in the late fifteenth century and their emerging relationship to the physicians who will dedicate themselves to regulate the medical marketplace (Chapter Three); the process by which charlatans obtained a license to practice their craft (Chapter Four); the various types of charlatans (Chapter Five); their various remedies and medicines (Chapter Six); and, finally, their means of marketing their products to the public (Chapter Seven).

Part Three then takes the crucial means by which charlatans communicated their efficacy to the public as its central focus, including an engaging exploration of their use of theatricality as a central feature of their "messaging".

If one can find any reason to quibble with Gentilcore's approach, it would be that the sheer density of material and the intricately-woven analytical and thematic structures of the study can sometimes overwhelm the reader and cause her to sit up and pay closer attention (not necessarily a bad thing!). But this is by no means a major flaw in a book that is consistently informative, often entertaining, and that opens a new window onto a little-known figure of early modern Italian cultural life and his world.

Portland State University Jennifer D. Selwyn

Zeugen für Christus. Das Deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts, 2 Bde., hg. v. Helmut Moll, 5. Aufl., Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2010, 1732 Seiten, Hardback, € 88.00, ISBN 978-3-506-75778-4.

Die vorliegende Auflage enthält eine umfangreiche Materialsammlung mit Lebensbildern von mehr als 800 katholischen Märtyrern, Märtyrinnen und Opfern des NS-Regimes, erarbeitet von über 160 Fachleuten im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und dokumentiert in zwei Bänden mit über 1.500 Textseiten, die dazu umfangreiche Personen- und Ortsregister darbieten. Das vorliegende Werk folgt dem Auftrag des verstorbenen Papstes Johannes Paul II. und will denjenigen Männern und Frauen ein ehrendes Gedenken erweisen und die Priester, Ordensleute und katholischen Laien durch Erzählen ihrer Lebensbilder dem „Vergessen entreißen, die um des christlichen Glaubens willen Verfolgung und Tod erlitten haben" (Theologische Einführung, Bd. 1, S. XXXV). Die Einteilung für das Territorium der Deutschen Bischofskonferenz, unter Berücksichtigung der Deutschen im Ausland, umfasst vier unterschiedene Kategorien bzw. Personengruppen, die Blutzeugen unter Hitlers Terror, die Blutzeugen in der Zeit des Kommunismus, das *martyrium puritatis* (Reinheitsmartyrium) von Mädchen, Frauen und Ordensschwestern, einschließlich deren Beschützer, sowie die Blutzeugen aus den Missionsgebieten.

Dem interessierten Leser begegnen in der Lektüre viele Menschen, die als engagierte christliche Persönlichkeiten gegen den Strom der gleichgeschalteten politischen Meinung standen und so beispielsweise in den Gefängnissen und Vernichtungslagern in die Fänge der mörderischen Tötungs- bzw. Kriegsmaschinerie einer totalitären (nationalsozialistischen oder kommunistischen) Diktatur gerieten, nicht selten aufgrund von Verkettung unglücklicher Umstände. Etliche Artikel, vor allem aus Ostpreußen und Schlesien, schildern die Leiden wehrloser, des staatlichen Schutzes beraubter Ordensschwestern an der Ostfront zu Ende des Zweiten Weltkrieges. Das Martyrologium spricht in diesem Zusammenhang von sog. Reinheitsmartyrien von Ordensfrauen (vgl. hierzu die Theologische Einführung, S. XLIVff und im einzelnen S. 995f.), die vergewaltigt und ermordet wurden von der Roten Armee als feindlicher Siegermacht. An ihnen wurde

wohl durch die verwilderte Soldateska ein Exempel statuiert, als Ausdruck der Willkür und Rache der Sieger, vielleicht auch zur Einschüchterung des besiegten Feindes und als Buße für die Kriegsschuld der deutschen Wehrmacht.

Manch ein(e) katholisch engagierte(r) Christ(in) musste hingegen in der Heimat als Staatsbürger des totalitären NS-Staates deshalb leiden und sterben, weil er bzw. sie nach Ansicht der herrschenden Machthaber nicht ideologisch zuverlässig war, nicht an den propagierten Endsieg glaubte oder kriegsdefätistische Ansichten äußerte, und deshalb oft von Personen aus seiner unmittelbaren Umgebung denunziert wurde. Oder er oder sie gehörte zu den Nichtariern, denen man einfach im Namen der nationalsozialistischen Weltanschauung staatlicherseits das Lebensrecht absprach. Bedauerlicherweise liegen zu den Leiden der katholischen Blutzeugen in den kommunistischen Straflagern aus der Zeit des Kommunismus (S. 1445f.) oft nur vergleichsweise wenige Sachinformationen und Zeugenberichte vor, sodass die Lebensbilder erheblich knapper ausgefallen sind.

Zur ökumenischen Dimension des Martyriums, insbesondere zu den bekannten Märtyrern der *Weißen Rose* wie den Geschwistern Scholl, finden sich Hinweise in der Theologischen Einführung auf S. XLIf. Es fehlen hier aber erläuternde Bemerkungen zu den Charakteristika und zum besseren Verständnis der erwähnten ökumenischen Gruppen ebenso wie Hinweise zur Heiligsprechung bzw. Märtyrerverehrung in der orthodoxen Kirche, was den russisch-orthodoxen Blutzeugen Alexander Schmorell betrifft.

Neben dem in seiner Schwere und Grausamkeit oft bedrückend erscheinenden Motiv des Glaubens- und Kirchenhasses und einer starren, oft nicht mehr hinterfragten Ideologie auf der Täterseite fallen auf der Opferseite die spirituellen Kategorien von Widerstand und Ergebung aus christlichem Gewissen und aus Glaubenshaltung hagiographisch stärker ins Gewicht. Das Martyrologium spricht hier als maßgeblichem Kriterium von bewusster innerer Annahme des Willens Gottes trotz vorliegender Lebensbedrohung (Aufnahmekriterien, vgl. S. XXXVIII).

Kritisch ist anzumerken, dass manche Lebensbilder durch zu viele im hagiographischen oder historischen Gesamtkontext nebensächlich wirkende Details überfrachtet erscheinen, was die fortlaufende Lektüre etlicher Artikel erschwert.

Als Nachschlagewerk eignet sich die vorliegende Publikation wiederum gut, insbesondere wegen der zu vielen Artikeln vorliegenden Quellen- und weiterführenden Literaturhinweise. Wünschenswert erschiene es noch, im redaktionellen Teil den spirituellen und geistigen Hintergrund einiger markanter Glaubenszeugen noch tiefer zu erhellen. Bei den Beiträgen zu einigen Glaubenszeugen in den einzelnen Märtyrerkategorien wird im Gesamteindruck ein gewisses schriftstellerisches Qualitätsgefälle deutlich, das teilweise die religiöse bzw. menschliche Persönlichkeit des Glaubenszeugen in ihrer spirituellen Aussagekraft für die Nachwelt nicht immer deutlich zur Geltung bringt.

Rom Georg Schmidt S.J.,

Giunia Totaro, L'autobiographie d'Athanasius Kircher, L'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'oeuvre. Introduction et traduction française et italienne, (Liminaires - passages interculturels, vol. 14), Verlag Peter Lang, Bern et.al. 2009, Paperback, XIV + 230 pp., Ill., € 77.10, ISBN 978-3-03911-793-2.

Le titre de l'ouvrage *L'autobiographie d'Athanasius Kircher*, et son double sous-titre : *L'écriture d'un jésuite entre vérité et invention au seuil de l'œuvre. Introduction et traduction française et italienne*[1] rendent compte de l'intérêt et de la complexité de la recherche de Giunia Totaro ; d'autant plus que l'étude s'inscrit dans la collection *Liminaires* du Laboratoire d'Etudes Italiennes, Ibériques et Ibéro-Américaines de l'Université de Caen dont la visée est résolument interculturelle. En effet, non seulement l'auteur livre une édition critique du texte latin de la *Vita*, indispensable pour éclairer la personnalité et les travaux d'Athanasius Kircher (1601/2-1680) mais elle introduit le lecteur dans un univers culturel fascinant où se dessinent les caractéristiques du genre littéraire de l'autobiographie. Le chercheur en histoire littéraire, le spécialiste

1 Thèse de Doctorat à l'Université de Caen Basse-Normandie sous la direction de Silvia Fabrizio-Costa.

de la formation jésuite à l'apogée de la première Compagnie ou l'égyptologue se réjouiront de la présente publication.

L'introduction situe l'autobiographie dans le cadre plus vaste des approches contemporaines, conduites notamment par John Fletcher, sur *le phénomène Kircher*, tantôt accusé et tantôt rétabli au regard de la théologie et des sciences. Elle retrace les grandes lignes de l'existence et des travaux de ce dernier.

Athanasius Kircher est né à Geisa en Allemagne le 2 mai 1601 (ou 1602). Son père, Johann Kircher, docteur en philosophie et théologie, était au service de l'abbé de Fulda avant qu'il ne perde son poste dans le contexte de débats avec les protestants. Après une première formation reçue en famille, Athanasius Kircher est élève du collège jésuite de Fulda puis il entre au noviciat jésuite à Paderborn en 1618 et poursuit sa formation spirituelle et scientifique ; ordonné prêtre en 1628, il enseigne les mathématiques à l'université de Würzburg où il s'initie aux langues orientales. Durant la Guerre de Trente Ans, il se réfugie à Lyon puis, en 1632, en Avignon ; à l'occasion d'un séjour à Aix, il est remarqué par Nicolas-Claude Fabri de Peiresc, Conseiller au Parlement de Provence. Appelé à enseigner à Vienne, sans que le projet n'aboutisse, il est orienté vers Rome en 1633 où il est le protégé du Cardinal Francesco Barberini ; après une courte mission à Malte, il enseigne au Collège Romain, où il constituera un musée. Esprit curieux en diverses sciences, il se consacre à la recherche et aux publications ; les titres de ses ouvrages – plus d'une trentaine, parmi lesquels, *Ars Magna Lucis et umbrae in mundo* ; *Oedipus aegyptiacus* ; *Musurgia universalis, sive ars magna consoni et dissoni* – touchent de nombreux domaines : mathématiques, médecine, astronomie, magnétisme, musicologie, linguistique, égyptologie, archéologie, vulcanologie... Il décède à Rome en 1680.

L'autobiographie, dont la rédaction semble tardive et que Kircher n'envisageait pas de publier, couvre son enfance, sa formation jésuite et ses activités jusqu'en 1671. Rédigée en latin, elle a été éditée à titre posthume à Augsbourg en 1684, en conclusion d'un recueil de lettres, par les soins de Hieronymus Ambrosisus Langenmantel.[2] Giunia Totaro étudie

2 *Fasciculus Epistolarum Adm. R. P. Athanasii Kircher.*

avec précision le rôle de ce dernier dans l'édition du texte. Elle amende le texte imprimé par comparaison avec des manuscrits, en particulier le codex latin Cod. 13752 conservé à Vienne, et peut ainsi en donner une édition fidèle et accessible.

Sous le titre, *Vérité publique et vérité privée. Le remaniement des faits dans la Vita*, elle présente la succession des chapitres de la *Vita*, étape par étape, afin d'en souligner les enjeux dans la perspective combinée du travail de la mémoire, de la création littéraire et de l'apologie personnelle, inspirée par les travaux de Philippe Lejeune. Elle soulève ainsi plusieurs questions, telles que la date de naissance de Kircher, la relecture d'anecdotes jugées providentielles, le rôle de Peiresc, la rédaction des récits de voyage, l'aspiration à une vocation missionnaire, les procédures d'une investigation scientifique qui parvient rarement jusqu'à une synthèse. Avec une patiente rigueur, elle reconstitue, à partir du texte de l'autobiographie confronté à d'autres données, l'itinéraire et la personnalité de Kircher, la diversité des objets de ses œuvres et l'évolution de leur composition.

Les apports de l'ouvrage dépassent ceux de la stricte connaissance de Kircher ou plutôt approfondissent celle-ci en la situant dans l'univers culturel : milieu intellectuel (à titre d'exemple, le personnage de Peiresc), contexte religieux et politique au temps de la Contre-réforme, rôle du Collège Romain, statut de la science à l'époque.

Conformément aux options de la collection, deux traductions sont données du texte latin de la *Vita*, l'une en français, l'autre en italien. Le parti pris de la première est le respect du texte original écrit en latin baroque, d'où le maintien de redondances et l'usage fréquent de l'imparfait du subjonctif – exercice périlleux où parfois la syntaxe du 21ème siècle se réintroduit subrepticement.

Les annexes, lettres conservées aux Archives de l'Université Grégorienne, appuient l'argumentation et laissent supposer l'ampleur de recherches encore possibles sur Athanasius Kircher, pour lesquelles l'ouvrage de Giunia Totaro sera un guide indispensable.

Rome Louis Boisset S.J.

Mission to Tibet. The extraordinary eighteenth-century account of Father Ippolito Desideri, S.J., tranlsated by Michael J. Sweet, Leonard Zwilling (ed.), Widom Publications, Boston 2010, Paperback, 795 p., $ 34.95, ISBN 978-0-86171-930-3.

The Jesuit Ippolito Desideri (1684-1733) is without doubt one of the most fascinating figures of the early modern Catholic missions to Asia. As one of the first Europeans, he travelled to Tibet and studied the Tibetan language and religion in Lhasa and Dakpo. During his stay in Tibet between 1716 and 1721, he established friendly relations with Buddhist monasteries and the Tibetan king, and he was an eyewitness of the Dzungar invasion of Tibet in 1717. On his way back to Europe, he wrote his N*otizie Istoriche del Thibet* (*Historical Notices on Tibet*), an extensive travelogue in four books, containing the first European description of Tibetan Buddhism, which, since its re-discovery in the nineteenth century, has attracted the interest of historians, students of religion, and Tibetanists.[1] With *Mission to Tibet*, a critical edition of Desideri's *Historical Notices* is now available in an English translation for the first time. The originally Italian travelogue has been translated by Michael Sweet and edited by Leonard Zwilling, both scholars in Buddhist studies at the University of Wisconsin-Madison.

Desideri's manuscript has had to face many difficulties before finally appearing in print. Although Desideri had intended to let it be printed, its timely publication was prevented by ecclesiastical controversies between Jesuits and Capuchins in the eighteenth century. The manuscript forgotten afterwards did not get printed until 1932, when the Italian scholar Filippo de Filippi published it in an abridged English version.[2] A critical Italian edition finally saw the light of day in the 1950s, when the historian and Tibetanist Luciano Petech published the text with annotations in three volumes as part of Giuseppe Tucci's travelogue series *Il Nuovo Ramusio*.[3] This philologically grounded edition serves as the basis

1 A first monograph dedicated to Desideri has recently appeared: Trent Pomplun, A Jesuit on the Roof of the World. Ippolito Desideri's Mission to Tibet, Oxford 2010.

2 An Account of Tibet. The Travels of Ippolito Desideri 1712-1727, Filippo de Filippi (ed.), London 1932.

3 I missionari italiani nel Tibet e nel Nepal, vol. 5-7, Luciano Petech (ed.), Roma 1954-1956.

for the book under review: essentially, *Mission to Tibet* is a newly annotated and contextualized translation of Petech's edition and thus replaces the shorter (and in many instances paraphrasing) English translation of the *Historical Notices* by Filippi.

Mission to Tibet presents Desideri's *Historical Notices* in a well-contextualized form. The 100-page long introduction reflects on the manuscript as a historical source, sketching the author's life, his mission to Tibet and the making of the manuscript. By interrelating the *Historical Notices* with various research fields such as the study of early modern travelogues or modern perceptions of Tibet, Sweet and Zwilling show that Desideri's work lends itself to investigation from different research perspectives, being of equal interest to historians of early modern European missions, as well as to scholars of Tibet and Tibetan Buddhism. Besides the insightful introduction, the volume is equipped with appendices containing eight additional sources closely connected with Desideri's *Historical Notices* (e.g. the *Report on the Tibets and Their Routes*, a small treatise by Desideri's travel companion Manoel Freyre). Furthermore, a timeline and several maps provide helpful orientation, and illustrations showing pages of Desideri's manuscript give an impression of how the translation relates to the original source.

The translation of the *Historical Notices* closely follows the original text and is written in a fluent, readable style. Following Petech's Italian edition, *Mission to Tibet* mainly uses two manuscripts from the ARSI (known as the manuscripts A and B) in order to reconstruct a version based on Desideri's last redactions. Tibetan terms are rendered in phonetic spelling. A table with Wylie transliteration and Desideri's spelling is a valuable addition (p. 643-652). The extensive annotations at the end of the volume provide helpful contextual information and suggestions for further reading. As the authors acknowledge, they have adopted a substantial amount of information in their annotations from Petech's edition. However, they have further expanded this by adding new information not previously included in Petech's edition. Their annotations contain information on the religious and cultural history of Tibet, covering a range of topics from Tibetan monastic robes (note 615) to the Tibetan state oracle (note 1081). Furthermore, they contain useful notes on geographical names (e.g.

note 463, which identifies the *kingdom of Srinagar* as the city from which Desideri's predecessor Antonio Andrade S.J. set out on his mission to Western Tibet). Additionally, numerous notes treat important *topoi* of missionary writing, such as the idea that people of various Asian kingdoms had originally been Christians and are therefore receptive to the Christian doctrine (note 805), which is helpful for an adequate assessment of the text.

Compared to Luciano Petech's weighty three-volume edition, the paperback *Mission to Tibet* is, despite its length of 800 pages, an extremely *handy* volume. Understandably, it cannot therefore compete with Petech's Italian edition in every respect. For instance, Petech gives more thorough information on differences between the four extant manuscripts of the *Historical Notices*, and refers to the page breaks in Desideri's manuscripts. In contrast, Sweet and Zwilling only point to major differences between the manuscripts; instead of indicating the manuscripts' page breaks, they only refer to the page breaks in Petech's edition. Therefore, future researchers on Desideri will be well advised to use the translation by Sweet and Zwilling not as a substitute of, but rather as a useful complement to Petech's edition. However, for English speakers without access to Petech's Italian edition, *Mission to Tibet* will, for the foreseeable future, be the benchmark. Sweet and Zwilling have fully achieved their goal of providing the English-speaking world with an exhaustive and annotated translation of "the first great Tibetological and Buddhological classic" (p. xv) written by a European.

Bern Nadine Amsler

Congresses/Exhibitions

Genialità e attualità di P. Matteo Ricci
Macerata venerdì 20 aprile 2012, tavola rotonda in occasione della pubblicazione degli Atti del Convegno di Roma e Macerata del marzo 2010.

Si è svolta a Macerata, alla presenza di S. Ecc. il Vescovo, Mons. Claudio Giuliodori, e del Rettore dell'Università, Prof. Luigi Lacchè, la presentazione degli Atti del Convegno *Scienza Ragione Fede. Il genio di p. Matteo Ricci*, a cura di Claudio Giuliodori e Roberto Sani, EUM, Macerata 2012. Usciti a due anni dall'evento svoltosi per celebrare il quarto centenario della morte di Matteo Ricci, gli Atti hanno fornito l'occasione per aprire una serie di riflessioni a margine dei numerosi temi in essi contenuti.

Il Preside dell'Istituto Teologico Marchigiano, don Mario Florio, ha impostato l'argomentazione sul cardine della pastorale innovativa delle missioni gesuitiche identificato nel tema dell'accomodamento o, come si dirà più tardi, della inculturazione. Il tema è considerato in relazione alla pertinenza con la dottrina dei Sacramenti che sarà sviluppata dalla teologia ecumenica, sottolineando il fermento innovativo già presente nelle istanze inculturative che propongono il Sacramento come una celebrazione rituale e comunicativa del divino destinata al rinnovamento dello specifico contesto antropologico in cui fondare la nuova ecclesiologia. L'annuncio, orientato sul destinatario, è permesso dalla dinamica processata dalla capacità di ascolto e dalla umiltà di sospensione della propria identità, con il fine di delimitare lo spazio della mediazione e della mutua comprensione in cui venga a prendere forma la traduzione del messaggio che possa collegare due civiltà sin a quel momento estranee ma finalmente pronte all'incontro nel segno dell'amicizia e del rispetto per le reciproche esperienze.

Gianni Criveller, missionario del P.I.M.E., sinologo e noto studioso di Ricci, è intervenuto in qualità di Presidente della commissione composta da dodici periti incaricata di curare la Causa di beatificazione e canonizzazione di Matteo Ricci presso il Tribunale Diocesano che, insediatasi il 24 gennaio 2010, avrebbe tenuto l'ultima sessione il giorno successivo alla tavola rotonda. La sua relazione ha avuto un taglio di

critica storiografica, condotto con una scrupolosa indagine sui profili di santità di vita di Ricci nelle testimonianze coeve riferite ai suoi slanci di fede. Le informazioni sono ricavate dai testi attribuiti e attribuibili a Ricci, dagli scritti dei Confratelli e degli interlocutori cinesi, nonché da ogni genere di fonti utilizzabili allo scopo. Merita una particolare menzione la biografia di Ricci composta dal p. Giulio Aleni, preziosa per la profondità spirituale dei contenuti di cui si riempie un'esistenza toccata dalla dignità e dal valore assoluto della santificazione, al punto di rappresentare, come è stato ribadito più volte da Giovanni Paolo II e da Benedetto XVI, un modello profetico di evangelizzazione. L'avvio della Causa ha visto anche la creazione di un'apposita commissione storica cui compete il compito di raccogliere le opere che siano direttamente e indirettamente collegate con la figura di Ricci, al fine di esprimere un giudizio collegiale circa l'autenticità e la verificabilità dei documenti. Il processo di beatificazione fu comunque inizialmente avviato nell'aprile 1984, dal Vescovo di allora, Mons. Francesco Tarcisio Carboni; in conseguenza di questa prima istruttoria, Matteo Ricci venne dichiarato Servo di Dio e, pertanto, il compito di grande responsabilità spettante all'attuale commissione è di accertare quale sia la fama di santità raggiunta. Va ancora considerato che la complessità di quegli avvenimenti fu di tale portata che l'opera di evangelizzazione realizzata dalla missione di Cina fu avviata in spirito di condivisione. Tant'è che è stata richiesta dal Vescovo di Shanghai, il Gesuita Aloysius Jin Luxian, l'apertura della Causa di beatificazione del mandarino Xu Guanqi, detto Paolo, discepolo e collaboratore di Ricci, una delle colonne della cristianità d'Oriente, statista di alto grado nella burocrazia imperiale. Nelle parole del Vescovo viene riproposta la conferma circa la liceità della linea strategica delle azioni mosse da padre Ricci ed è lanciato l'auspicio che Ricci e Xu Guanqi possano procedere insieme verso la gloria degli altari, il primo come Apostolo della missione, il secondo come Padre della Chiesa cinese. La diocesi di Shanghai, dove riposano le spoglie di Xu Guangqi, ha pertanto istituito una commissione preliminare composta da venti membri per predisporre l'avvio della Causa che riconosca, in conformità alle normative canoniche vigenti, l'esercizio in grado eroico delle sue virtù e attesti la *fama sanctitatis*. Lo stesso Benedetto XVI ha ricordato che "l'ammirazione verso padre Ricci non

deve far dimenticare il ruolo e l'influsso dei suoi interlocutori cinesi [...]. Ciò che Ricci ha potuto realizzare è stato grazie anche all'incontro con essi [...]. Fra questi il primo e più famoso è Xu Guangqi [...] un uomo integro, di grande fede e di vita cristiana, dedito al servizio del suo Paese, che occupa un posto di rilievo nella storia della cultura cinese [...]. È giusto dunque associare a p. Matteo Ricci anche i suoi grandi amici cinesi, che con lui condivisero l'esperienza di fede." Ma nemmeno Paolo era un isolato. Oggi si è infatti in grado – grazie anche al lavoro di ricerca svolto proprio da p. Criveller – di ricostruire i frammenti biografici di oltre settanta mandarini, funzionari e letterati, con i quali Ricci entrò in contatto. È evidente che l'attrazione per la verità che è nell'intimo della razionalità, quella necessità intrinseca che lega la ragione alla fede, quella via della ragione concepita apoditticamente e quella *ratio* pedagogica su cui venivano commisurate le pulsioni della catechesi costituiscono i parametri della azione apostolica di Matteo Ricci e della modalità con cui il suo umanesimo integrale si apre alla carità. È nella relazione fra le sue ampie ed eccezionali conoscenze scientifiche – dalla matematica e la geometria, dalla geografia e le materie tecniche alla teologia, filosofia, retorica e grammatica –, con l'infinito amore dimostrato, patendo rischi, sofferenze e umiliazioni, abbandonando coraggiosamente come *Indipeta* la tranquillità di vita prevista dal padre, e ancora donandosi senza risparmio e sforzandosi nell'accomodamento "in tutto a loro" che viene a essere compresa la sua evangelizzazione che egli, come san Paolo, punta a portare al cuore dell'impero dei Gentili.

Nell'ambito delle analisi sulla autenticità, il prof. Pacifico Cristofanelli ha discusso i criteri della perizia calligrafica operata sugli scritti di Ricci. Si tratta dell'applicazione di un metodo rigoroso e oggettivo, basato su segni precisi e quantificabili che, nella combinazione dei loro tratti distintivi, rivelano le caratteristiche comportamentali della personalità. Secondo gli insegnamenti del fondatore della Scuola di grafologia cui Cristofanelli appartiene, il francescano Girolamo Moretti, la visione del soggetto sotto analisi deve conservarsi unitaria e psicosomatica e può essere ricostruita mediante un metodo di verifica basato sulla perizia di un ampio corpus di documentazione autografa.

Un accenno, in conclusione, al volume degli Atti che è stato presentato. Sono in essi raccolti i contributi offerti alla giornata di studio di Roma, tenutasi presso la Pontificia Università Gregoriana, il 2 marzo 2010, e le relazioni avutesi presso l'Università di Macerata, i successivi 4-6. Oltre alla *Introduzione* (con 4 interventi), altre tre parti sono dedicate alle sezioni su *Attualità e profezia di p. Matteo Ricci* (2 contributi), *Il contesto storico religioso e culturale* (5 contributi), *L'esperienza umana, intellettuale e spirituale di p. Matteo Ricci* (14 contributi).

Macerata Diego Poli

Re-opening of the Jesuit catacombs at Klatovy (Czech Republic), 26th November 2011.

In the morning of 26th November 2011 the re-opening took place of the catacombs under the ex-Jesuit church in Klatovy, Czech Republic, about 100 km south-west of Prague.

The Jesuits came to Klatovy in 1636 and opened there one of many colleges that the Bohemia Province of the Society of Jesus had until the suppression of the Order in 1773. After that year they never came back to Klatovy, except occasionally during recent years, as will be explained below. The buildings of the college have survived different vicissitudes, as well as the church which has been used by the local Catholic community until the present day.

Since the 17th century this church has been a place of burial not only for the Jesuits who worked and died in the college, but also for some of their benefactors and acquaintances. Thus several hundred people were buried there. Given the particular conditions of the crypt of this church, especially its system of ventilation, the buried bodies were well preserved, as if they were mummified. For this reason, during the past decades the site became a significant tourist attraction. Inappropriate building interventions in the first half of the twentieth century unfortunately contributed to the serious degradation of the place.

Thanks to a series of common initiatives between local church and civil authorities, and with the financial support

of the European Union, these catacombs have been renewed and restored in order to assure their better conservation and also a due respect for the people buried there (in spite of the above mentioned degradation several dozen bodies still remain there).

The ceremony of 26th November 2011 was organized to celebrate the re-opening of the site. The first part was held in the crypt of the church where Rudolf Salvetr, mayor of Klatovy, Václav Chroust, vice-mayor and president of the association which takes care of the catacombs, and Fr. Antonín Bachan, parish priest and dean of the Klatovy Decanate, officially opened the renewed site and welcomed about 50 invited guests; among them were Mons. Giuseppe Leanza, Apostolic Nuncio to the Czech Republic, Mons. František Radkovský, bishop of the Diocese of Plzeň and Mons. Gerhard Ludwig Müller, bishop of the neighbouring Diocese of Regensburg, who blessed the catacombs.

The second part of the event was the eucharistic celebration in the church presided by Mons. Radkovský and attended by many inhabitants of Klatovy. During the reception in the city hall following this mass, the bishops and Fr. František Hylmar S.J., provincial of the Bohemia Province of the Society of Jesus, expressed gratitude for the invitation and for all the work which had been done to prepare and to complete this project. Since it represents an outstanding example of the good collaboration between the church, local civil authorities and the Jesuits from the Czech Province, it is worthwhile to recall its origins and developments.

First, in 1998-1999, the building of the former college was restored. Thanks to the initiative of Karel Mráz, who was mayor of the town at that time, the ex-college (just vacated by the army who had used it as a barracks) was transformed into premises for the local administration and the city library. Several years later, a joint association of the town administration and of the local parish was founded to take care of the catacombs. The association got in touch with the Czech Jesuits and invited them to collaborate. As a result several initiatives took place.

A series of symposia under the title *Barokní jezuitské Klatovy* (The Baroque Jesuit Klatovy) started in 2007 and were held once a year, dedicated to various topics concerning local history, including the part played by the Jesuits. Among the

invited speakers were members of the Society of Jesus: Frs. Miroslav Herold, Petr Havlíček and František Hylmar from the Bohemia Province and Fr. Thomas Roach from the General Curia in Rome. These symposia, which are to be continued, have also an important musical dimension. Eucharistic celebrations in the former Jesuit church are accompanied by baroque music presented by the local choir and orchestra directed by Vít Aschenbrenner, who also participated in the mass on 26th November 2011. All these events helped to revive the interest of the local community in their Jesuit heritage and the association was able to prepare a restoration project for the catacombs in close cooperation with the town administration.

Returning to the morning of November 26, 2011, the reopening of the catacombs also marked the inauguration of a special permanent exhibition installed in the first part of the church's crypt. Its aim is to introduce the site to the visitors, hundreds of whom came in the afternoon of that day to see the renewed site. The exhibition explains who were the Jesuits and what was their history and their daily life in the college of Klatovy. Therefore several images (mostly reproductions of various printed books as well as of some manuscript documents) were presented to illustrate the origins and the vicissitudes of the Order.

Two publications are being prepared in connection with the Jesuit heritage of Klatovy – these are to appear in 2012. First, a monograph by Vít Aschenbrenner on the music which was performed and taught in the Jesuit college, and second, a monograph by Miroslav Herold and Kateřina Valentová on the history of the Jesuit college.

ARSI Robert Danieluk S.J.

Institutum Historicum Societatis Iesu

Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu

Thomas M. McCoog, The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1589-1597. Building the Faith of Saint Peter upon the King of Spain's Monarchy, BIHSI 73, in co-production with Ashgate, Farnham, Burlington, Rome 2012, Hardcover, XIV + 467 p., ISBN 978-88-7041-373-1.

€ 60.00

English Catholic voices, once disregarded as merely confessional, are now acknowledged to provide important new perspectives on Elizabethan society. Based on extensive archival research, this book builds on previous studies for the first thorough investigation of the Jesuit mission to England during a critical period between the unsuccessful armadas of 1588 and 1597, a period during which the mission was threatened as much by internal Catholic conflict as it was by the crown.

To address properly events in England, the study fully engages with the situation in Ireland, Scotland, and the continent so as to contextualize the ambitions, methods, and effects of the Jesuit mission. England felt threatened not only by the military might of Spain, but also by any assistance King Philip II might provide to Catholic earls and a vindictive James VI in Scotland, powerful nobles in Ireland, and English Catholics at home and abroad. However, it is the particular role of the Jesuits that occupies central place in the narrative, highlighting the way in which the Society of Jesus typified all that Elizabethan England feared about the Church of Rome.

Through an exhaustive study of the many facets of the Jesuit mission to England between 1589 and 1597, this book provides a fascinating insight not only into Catholic efforts to bring England back into the Roman Church, but also the simmering tensions and disagreements on how this should be achieved, as well as debates concerning the very nature and structure of English Catholicism.

Personnel Changes

After ordination in 2008, Paul Oberholzer SJ moved to Rome and joined the Institutum Historicum Societatis Iesu. From 2010 he was responsible for the publishing programme, editing the journal *Archivum Historicum Societatis Iesu* , and overseeing the publication of several volumes. In July 2012 he finishes this mission, and moves to tertianship. However he continues work on preparing the edited essay volume on the generalate of Diego Laínez, general of the Society of Jesus in the years 1558-1565.



His successor as publications editor of the Jesuit historical publications (now undertaken within the ambit of Archivum Romanum Societatis Iesu) is Norman Tanner SJ, who teaches in various faculties at the Gregorian University in Rome, mainly on church history. Presently he is Professore Ordinario and Dean of the "Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa". Born and brought up in Britain, he entered the Society of Jesus aged eighteen in 1961. He was ordained priest in 1976. For many years he taught in the History and Theology faculties at Oxford University, while also giving courses on Church History, mainly on church councils, in various countries around the world. He moved to Rome in 2003. He has published extensively, including: *Decrees of the Ecumenical Councils* (2 vols, 1990); *The Councils of the Church: A Short History* (2001), translated into French, Indonesian, Italian, Japanese, Korean and Spanish; co-author of vol. 4 (1999) of G. Alberigo (ed.), *Storia del Concilio Vaticano II*, translated into various languages; *New Short History of the Catholic Church* (2011), available on "Kindle", translations into various languages forthcoming.

Scientific activity of the members of IHSI from January to June 2012

Publications

Robert Danieluk S.J.
Lituanica w Rzymskim Archiwum Towarzystwa Jezusowego. Możliwe kierunki poszukiwań, in: Jėzuitai Lietuvoje (1608-2008). Gyvenimas, veikla, paveldas, Vilnius 2012, p. 135-148. (Lituanica in the Roman Archives of the Society of Jesus. Possible Directions for Analysis and Research, in: Jesuits in Lithuania (1608-2008). Live, Work Heritage).

Francisco de Borja Medina S.J.
El P. Francisco de Borja y la financiación del colegio romano-borgiano durante la crisis europea mediosecular, en: Francisco de Borja y su tiempo. Política, Religión y Cultura en la Edad Moderna, Enrique García Hernán, María del Pilar Ryan (eds.), BIHSI 74, Albatros Ediciones, IHSI, Valencia, Roma 2011, pp. 543-575.

Paul Oberholzer S.J.
Provinzbibliothek der Schweizer Jesuiten, Zürich. In: Handbuch der historischen Buchbestände in der Schweiz. Band 3: Kantone Uri bis Zürich, Register. Hg. von der Zentralbibliothek Zürich. Bearbeitet von Urs B. Leu, Hanspeter Marti und Jean-Luc Rouiller. Hildesheim/Zürich/New York (Olms-Weidmann) 2011, S. 313-316.

Der Schriftverkehr zwischen Ellwangen und der Ordenskurie. Quellen im Archivum Romanum Societatis Iesu, in: Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmission (Veröffentlichungen der Kommission für Geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, Forschungen 189), W. Kohlhammer Verlag Stuttgart 2012, S. 43-59.

Kirchliche Verhältnisse von 1712 bis in die Gegenwart, in: Geschichte des Kantons Schwyz, Band 4. Politik und Verfassung 1712-2000, Schwyz, 2012, S. 195-226.

Conferences

Robert Danieluk S.J.
Jezuickie inspiracje działań Piotra Skargi (Jesuit inspirations of the activities of Piotr Skarga), conference in Toruń, Poland, 5 February 2012.

Francisco de Borja Medina S.J.
La evangelización de América en el Archivo Romano de la Compañía de Jesús (ARSI). Lezione nel corso: L'Evangelizzazione e le testimonianze missionarie nell'America Latina, 29 febbreio-10 maggio 2012, Pontificia Università Gregoriana, Mercoledì 21 marzo 2012.

Paul Oberholzer S.J.
Eusebio Kino – zwischen spanischer Kolonialherrschaft und indigener Bevölkerung im Nordwesten Mexikos, Vortrag auf der Jesuitica-Tagung in Luzern, 9.-11. März 2012, „Jesuitenmission in Südamerika – Jesuiten in Luzern".

Pius VII. und die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu, Vortrag auf der Tagung: Der Wiener Kongress als Kirchenpolitische Zäsur, 15.-16. März 2012, Institut für Europäische Geschichte, Mainz.

Theses sent to the library of ARSI

Pippin Aspaas, Maximilianus Hell (1720-1792) and the Eighteenth-Century Transits of Venus. A Study of Jesuits Science of Nordic and Central European Contexts, a dissertation for the degree of Philosophiae Doctor, Faculty of Humanities, Social Sciences and Education, Department of History and Religious Studies, University of Tromsø, Danemark, 2012, January 2012.

Luis Palacio Bañuelos – Ignacio Ruiz Rodríguez – Fernando López Mora, Estudio y documentos para la historia de la diplomacia española en el siglo XVIII, Luis Palacio Bañuelos editor científico, Cordoba, Servicio de Publicaciones Universidad de Cordoba – Madrid, Universidad Rey Juan Carlos, Instituto de Humanidades, 2011, p. 487.

Anna Rita Capoccia, L'Introductio Phisicae Aristotelicae (1723) di Giulio Gori SJ e l'insegnamento della filosofia naturale al Collegio Romano, Dottorato in storia delle idee e della vita intelletuale dal rinascimento all'età moderna, Università degli studi di Roma "La Sapienza", Prof. Ettore Lojacono, Prof. Enzo Volpini, Anno Accademico 2003-2004, 2 vols., p. 892.

Chiara Gardella, Il collegio dei gesuiti sede dell'Ateneo di Genova. Fasi della costruzione e rappresentazioni in 3D, Tesi di Laurea, Prof. Lauro Magnani, Università degli Studi di Genova Facoltà di Lettere e Filosofia, 2011-2012, p. 117-33+1CdRom.

Matthias Heinze, Elias Hasenmüller. Ein jesuitischer Glaubensübertritt im konfessionellen Zeitalter, Magisterarbeit, Prof. Dr. Franz Brendle, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, 2011, p. 87.

P. Franziskus Keller S.J. (?), Ioannes Iapon. Arimae Regulus et eiusdem gemini filioli martyres, tragoedia, Konstanz 1663, mit Anhang: P. Nicolas Trigault S.J., Triumphe der Christen in Japan, München 1623, aus der Handschrift übertragen und übersetzt von P. Peter Leutenstorfer SJ, St.Blasien 2011, p. 124.

Mirjam Lang, Maria Ward und ihre Gründung. Wie die Englischen Fräulein nach Aschaffenburg kamen, Wissenschaftliche Staatsprüfung für das Lehramt an Gymnasien: Wissenschaftliche Arbeit, Prof. Dr. Franz Brendle, Eberhard Karls Universität Tübingen, Philosophische Fakultät, 2011, p. 79.

Bronwen Catherine McShea, Cultivating Empire Through Print. The Jesuit Strategy for New France and the Parisian Relations of 1632 to 1673, Yale University, Dissertation UMI, 2011, p. 385.

Luisa Maria Paternicò, Martino Martini's grammar of the Chinese language: the grammatica linguae sinesi, Tesi di Dottorato, Prof. Federico Masini, Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Facoltà di Studi Orientali, 2010-2011, p. 291.

In memoriam László Szilas S.J. (1927–2012)



Il 4 gennaio 2012 si è spento, all'età di 85 anni, dopo due mesi di sofferenza, il Padre Gesuita László Szilas, storico e professore universitario. Se la scomparsa di uno studioso in un certo senso rappresenta sempre anche la chiusura di una fase storiografica, nel caso di P. Szilas la sua dipartita significa per le ricerche sulla storia dell'Ordine Gesuita una cesura tanto più netta. La sua morte non ha consegnato alla storia soltanto l'opera di una persona bensì quella di un'intera generazione, anzi: potremmo addirittura dire che un'intera *scuola* di studiosi appartiene oramai definitivamente al passato. P. Szilas era infatti l'ultimo dei Gesuiti ungheresi profughi vissuti a Roma che hanno dedicato la parte più consistente della loro vita religiosa attiva a ricerche sulla storia dell'Ordine. Questa comunità di lavoro, i Padri ungheresi della famosa Casa degli Scrittori di Via dei Penitenzieri 20, ha prodotto risultati di valore assolutamente duraturo, dei quali neanche le future generazioni di studiosi potranno fare a meno. Nel ricordare P. Szilas, ultimo rappresentante degli storici ungheresi della Compagnia di Gesù, necessariamente prendiamo commiato anche da tutta quella generazione.

P. László Szilas era nato il 10 settembre 1927 a Felsőgalla, nell'odierna Tatabánya (Ungheria), da una famiglia di artigiani di origine sveva che, nel 1942, avevano magiarizzato nell'ungherese Szilas il cognome Pöltl. Studente del liceo degli Scolopi di Tata, per influsso di una delle conferenze del massimo oratore del tempo, il gesuita P. László Varga, decise di entrare nella Compagnia di Gesù. Entrato nell'Ordine nel 1946, pronunciò i primi voti due anni dopo, iniziando allora

i suoi studi di filosofia nel Collegio gesuita di Szeged. L'anno 1948 fu uno dei momenti cruciali più critici della storia ungherese: l'avvento al potere del comunismo rappresentò infatti sotto molti aspetti il tramonto di una tradizione millenaria. I vescovi e i superiori degli Ordini religiosi si resero perfettamente conto dei pericoli che minacciavano la Chiesa e, in particolare, gli Ordini religiosi e, ancora una volta, furono proprio i Gesuiti a reagire con la massima efficacia ai cambiamenti. Tra il 1948 e il 1950 il Padre Provinciale d'Ungheria fece fuggire all'estero la maggior parte dei Gesuiti più giovani e anche P. Szilas arrivò in Austria (nascondendosi sotto un vagone ferroviario) come parte di questo contingente, nel marzo del 1949. Iniziò allora la sua lunga formazione, i cui obiettivi all'epoca erano ancora determinati inequivocabilmente dalla prospettiva di ritornare quanto prima in Ungheria per dedicarsi all'insegnamento. Dopo avere studiato filosofia a Chieri, in Italia settentrionale, e a Lovanio dal 1949 al 1952, P. Szilas lavorò come educatore nel collegio di Sankt Blasien (1952-1953); dal 1953 studiò storia e geografia a Monaco di Baviera, laureandosi nel 1958 e iscrivendosi poi alla Facoltà di Teologia a Francoforte, che frequentò dal 1958 al 1962. Dopo l'anno della terza probazione (a Drongen, Belgio) collaborò dal 1963 al 2000, con due soli periodi di interruzione, con l'Istituto Storico della Compagnia di Gesù (IHSI). Dei due periodi trascorsi lontano da Roma, il primo è rappresentato da due anni dedicati agli studi di dottorato a Monaco di Baviera (1964-1965), che produssero come risultato la sua tesi dottorale, scritta sotto la direzione di Georg Stadtmüller.[1] La seconda interruzione degli anni romani risale al periodo compreso tra il 1974 e il 1981, quando P. Szilas divenne professore presso la cattedra di Storia della Chiesa all'Università dei Gesuiti di Innsbruck.

La parte più consistente dell'attività da lui svolta a Roma nell'arco di quasi un quarto di secolo consistette in impegni di tipo redazionale e amministrativo. La suddivisione dei compiti non era casuale: tutti i Padri ungheresi dell'Istituto si dedicavano anima e corpo all'impegno assunto. P. László Lukács (1910-1998), oltre a innumerevoli saggi, ha lasciato

1 László Szilas, Der Jesuit Alfonso Carrillo in Siebenbürgen 1591-1599, (BIHSI XXVI), Roma 1966.

ai posteri una corposa edizione di fonti in 25 volumi; l'imponente opera bibliografica di P. László Polgár (1920-2001) è a tutt'oggi primario strumento di lavoro per quanti nel mondo studiano il passato gesuita; P. József Fejér (1913-1991) ha trascorso tutta la sua vita al servizio dell'archivio e dei ricercatori. P. Szilas ha servito la causa della storiografia gesuita in primo luogo lavorando a tempo pieno presso l'Istituto e alla rivista, che assorbivano tutte le sue energie. Il primo incarico che gli venne affidato consistette nel curare per la stampa la raccolta degli studi di Georg Schurhammer. Dopo il dottorato gli furono subito assegnati compiti nella direzione della Casa degli Scrittori e divenne segretario dell'Istituto Storico, oltre che redattore assistente della rivista *Archivum Historicum Societatis Iesu*; in seguito fu caporedattore dell'AHSI dal 1969 al 1973 e dal 1982 al 2000 e direttore dell'Istituto tra il 1993 e il 2000; poiché quest'ultimo pubblicava anche due collane: *Biblioteca Instituti Historici Societatis Iesu*, *Monumenta Historica Societatis Iesu* a cura dello stesso P. Szilas, in tale qualità egli poté conoscere e anche stringere amicizia con tutti gli studiosi attivi nell'ultimo terzo del secolo scorso che si occupavano seriamente della storia dei Compagnia.
Sebbene l'impegno redazionale e quello dell'amministrazione della Casa e dell'Istituto lo impegnassero a tempo pieno, P. Szilas comunque non rinunciò all'attività scientifica. Nel periodo in cui svolse la sua attività lavorativa non gli rimaneva tempo libero sufficiente per scrivere monografie o curare edizioni di fonti di vasta portata, ma comunque pubblicò con continuità saggi e recensioni, principalmente sull'AHSI, da lui redatta. La sua tesi di abilitazione sui dati statistici della Provincia d'Austria nel 1773 è considerata a tutt'oggi dagli studiosi un testo fondamentale. P. Szilas redasse inoltre moltissimi lemmi di argomento gesuita per varie enciclopedie (*Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, *Diccionario histórico de la Compañia de Jesús biográfico-temático*, *Magyar Művelődéstörténeti Lexikon*) e da questo lavoro è derivata l'opera che probabilmente verrà considerata la più importante della sua vita: un dizionario biografico dei Gesuiti ungheresi. Di questo progetto egli aveva cominciato a occuparsi sin dagli anni novanta, ma soltanto dopo essere andato in pensione poté applicarvisi con maggior vigore. La Divina Provvidenza ha voluto concedergli la grazia di potersi dedicare con continuità alla sua grande opera praticamente

fino all'ultimo e di riuscire sostanzialmente a completarla. Il manoscritto è in corso di pubblicazione a cura dei Gesuiti della Provincia d'Ungheria.[2]

Dobbiamo assolutamente sottolineare due ulteriori aspetti della sua opera e della sua personalità. Dei Padri ungheresi della Casa degli Scrittori egli è stato l'unico che abbia insegnato all'università. Aveva sempre ritenuto importante trasmettere alle nuove generazioni le proprie conoscenze e sapeva parlare di storia con forte immedesimazione e grande capacità di sintesi. A tali qualità dovette senza dubbio l'incarico assegnatogli dai suoi superiori a Innsbruck e quello di professore, tra il 1989 e il 2002, presso la Facoltà di Storia della Chiesa dell'Università Gregoriana, dove insegnò principalmente, in coerenza con il suo settore di ricerca, la storia della prima età moderna in Europa centrale; anche gli studenti di dottorato si rivolgevano a lui per essere seguiti su questi temi. Costituisce un fatto particolarmente rilevante per gli studi ungheresi di storia ecclesiastica che i più importanti storici sacerdoti della nuova generazione siano stati quasi tutti suoi allievi. L'altra sua grande qualità era la disponibilità che si manifestava senza formalità: il suo lascito culturale e i suoi scambi epistolari sono la prova lampante del gran numero di studiosi che usufruirono del suo aiuto nei decenni da lui vissuti a Roma: in tanti, in particolare dall'Ungheria e dalle regioni di lingua tedesca, si rivolgevano a P. Szilas per informazioni e consigli.

Un necrologio, per via delle peculiarità del genere cui appartiene, è sempre un po'meno impersonale di quanto richiederebbe lo stile di una rivista specialistica. Non soltanto per me, ma anche per tutta la mia generazione o, in senso più ampio, per gli storici ungheresi poter contare su nostri connazionali, quei Padri Gesuiti dalle conoscenze vastissime che lavoravano nella Città Eterna, sempre pronti ad aiutarci, ha rappresentato una fortuna straordinaria, tanto più in quanto essi aiutavano allo stesso modo i ricercatori di livello accademico e gli studenti universitari, disinteressatamente e con

2 La bibliografia completa dell'opera di P. László Szilas è pubblicata nel volume edito in suo onore in occasione del suo 80° compleanno: Szilas László bibliográfiája 1963-2006, in: Historicus Societatis Iesu. Szilas László Emlékkönyv, Antal Molnár, Csaba Szilágyi, István Zombori (ed.), (METEM Könyvek 62), Budapest 2007, p. 23-37.

generosità, introducendoci in un universo a noi sconosciuto e sotto molti punti di vista misteriosa. Grazie a loro la Casa degli Scrittori era diventata per tanti storici ungheresi un punto di riferimento per svolgere ricerche nella Città Eterna. Abbiamo perso un amico e un solido punto di appoggio a Roma ogni volta che uno dei Padri ungheresi ci ha lasciati – e ora, con la dipartita di P. Szilas, anche l'istituzione stessa, la *Scuola Ungherese di Roma,* è diventata oramai parte del passato.
Requiescant in pace!

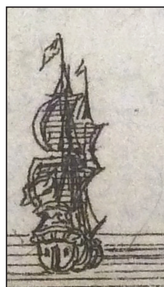
Accademia d'Ungheria in Roma — Antal Molnár

NOTAE COMPENDIARIAE

AHSI=*Archivum Historicum Societatis Iesu.* ARSI=*Archivum Romanum Societatis Iesu.*
BIHSI=*Bibliotheca Instituti Historici Societatis Iesu.* MHSI=*Monumenta Historica Societatis Iesu.*
DHCJ=*Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús.* Ed. C. O'Neil and J. Domínguez. 4 vols. Madrid, 2001.
Bobadilla=*Bobadillae Monumenta.* Madrid, 1913, reprinted 1970 (46).
Borgia=*Sanctus Franciscus Borgia, quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius.* 7 vols. Madrid, 1894-2009 (2, 23, 35, 38, 41, 156, 157).
Broët=*Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii Societatis Iesu.* Madrid, 1903, reprinted 1971 (24).
Cat. Prov. Austr.=*Catalogi Provinciae Austriae.* 2 vols. Rome, 1978-1982 (117, 125).
Chronicon=*Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia. Auctore J.A. de Polanco.* 6 vols. Madrid, 1894-1898 (1, 3, 5, 7, 9, 11).
Constitutiones I=*Monumenta Constitutionum praevia.* Rome, 1934 (63).
Constitutiones II=*Textus hispanus.* Rome, 1936 (64).
Constitutiones III=*Textus latinus.* Rome, 1938 (65).
Directoria=*Directoria Exercitiorum spiritualium (1540-1599).* Rome, 1955 (76).
Doc. Ind.=*Documenta Indica.* 18 vols. Rome, 1948-1988 (70, 72, 74, 78, 83, 86, 89, 91, 94, 98, 103, 105, 113, 118, 123, 127, 132, 133).
Doc. Mal.=*Documenta Malucensia.* 3 vols. Rome, 1974-1984 (109, 119, 126).
Epp. Ign.=*Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones.* 12 vols. Madrid, 1903-1911, reprinted 1964-1968 (22, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 36, 37, 39, 40, 42).
Epp. Mixtae=*Epistolae mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae.* 5 vols. Madrid, 1898-1901 (12, 14, 17, 18, 20).
Exerc. Spir.=*Exercitia spiritualia. Textus antiquissimi.* Rome, 1969 (100).
Faber=*Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Iesu epistolae, Memoriale et processus.* Madrid, 1914, reprinted 1972 (48).
Fontes doc.=*Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola.* Rome, 1977 (115).
Fontes narr.=*Fontes narrativi de Loyola et de Societatis Iesu initiis.* 4 vols. Rome, 1943-1965 (66, 73, 85, 93).
Lainez=*Lainii Monumenta. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii secundi praepositi generalis Societatis Iesu.* 8 vols. Madrid, 1912-1917 (44, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 55).
Litt. Quad.=*Litterae quadrimestres ex universis praeter Indiam et Brasiliam locis, in quibus aliqui de Societate Jesu versabantur.* 7 vols. Madrid, 1894-1932 (4, 6, 8, 10, 59, 61, 62).
Mon. Ang.=*Monumenta Angliae.* 3 vols. Rome, 1992-2000 (142, 143, 151).
Mon. Ant. Flor.=*Monumenta Antiquae Floridae, 1565-1572.* Rome, 1946 (69).
Mon. Ant. Hung.=*Monumenta Antiquae Hungariae.* 4 vols. Rome, 1969-1987 (101, 112, 121, 131).
Mon. Bras.=*Monumenta Brasiliae.* 4 vols. Rome, 1956-1960 (79, 80, 81, 87).
Mon. Iap.=*Monumenta Historica Iaponiae.* 3 vols. Rome, 1975-1995 (111, 137, 148).
Mon. Mex.=*Monumenta Mexicana.* 8 vols. Rome, 1956-1991 (77, 84, 97, 104, 106, 114, 122, 139).
Mon. Nov. Franc.=*Monumenta Novae Franciae.* 9 vols. Rome, 1967-2003 (96, 116, 130, 135, 138, 144, 146, 149, 154).
Mon. paed.=*Monumenta paedagogica.* 7 vols. Rome, 1965-1992 (92, 107, 108, 124, 129, 140, 141).
Mon. Per.=*Monumenta Peruana.* 8 vols. Rome, 1956-1986 (75, 82, 88, 95, 102, 110, 120, 128).
Mon. Prox. Or.=*Monumenta Proximi Orientis.* 6 vols. Rome, 1989-2003 (136, 145, 147, 150, 152, 155).
Mon. Sin.=*Monumenta Sinica.* Rome, 2002 (153).
Mon. Xavier=*Monumenta Xaveriana.* 2 vols. Madrid 1899-1912 (16, 43).
Nadal=*Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta).* 5 vols. Madrid-Rome, 1898-1962 (13, 15, 21, 27, 90).
Pol. Compl.=*Polanci Complementa. Epistolae et commentaria P. Joannis Alphonsi de Polanco e Societate Jesu.* 2 vols. Madrid, 1916-1917 (52, 54).
Regulae=*Regulae Societatis Iesu.* Rome, 1948 (71).
Ribadeneira=*Ribadeneira. Patris Petri de Ribadeneira Societatis Jesu sacerdotis Confessiones, epistolae aliaque scripta inedita.* 2 vols. Madrid, 1920-1923 (58, 60).
Salmeron=*Epistolae P. Alphonsi Salmeronis Societatis Jesu.* 2 vols. Madrid, 1906-1907 (30, 32).
Xavier=*Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta.* 2 vols. Rome, 1944-1945 (67, 68).
Sommervogel=Carlos Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 10 vols. Paris/Brussels, 1890-1909, rep. 1960.

ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOL. LXXXI, FASC. 162 — 2012/II



Articles

Miscellanea

The Yasukuni Shrine Affair: Paolo Marella and the Revision of the Prohibition of Eastern Rites

Klaus Schatz S.J.*

The reverence being paid by Japanese political leaders to the Yasukuni (pronounced: Yaskooney) Jinja, the Tokyo war victim shrine, has repeatedly been a cause of political controversy in Japan, and at the same time a point of conflict with other Asian nations, which had been victims of Japanese colonization or aggression during World War II. Besides the burden of its own militarist-nationalist past Japan has a further problem: such a public act by politicians would seem to contradict the religious neutrality of the secular state. This objection turns the argument of 80 years ago on its head. For the Japanese state at that time, or more exactly its Ministry of Education, argued in favor of the secular and non-religious character of veneration at the Yasukuni shrine. The ecclesiastical authorities, relying on this interpretation, permitted Catholics to venerate at the shrine, because that would be not a religious, but *only* a patriotic act.

It is well known that in the years following 1932 the question of veneration at the Yasukuni shrine led to a crisis of conscience for the Jesuits of Tokyo's Sophia University. The crisis ended with the declaration of the ecclesiastical authorities in Japan and finally with the instruction of 26 May 1936 by the Congregazione *de Propaganda Fide* (hereafter Propaganda or Propaganda Congregation). This instruction (and another document of Propaganda a year before regarding Manchukuo, which allowed the public worship of Confucius) contributed decisively to the revision of the negative Roman decisions of the 18th century regarding the Chinese rites

* Klaus Schatz (PhD, Pontificia Università Gregoriana, 1974) was professor of Church history at St. Georgen School of Philosophy and Theology, Frankfurt (1976-2006). He is the author of Geschichte des Bistums Limburg, Mainz 1983; Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990 (translated into 7 languages); Vaticanum I, 3 volumes, Paderborn 1992-1994; Allgemeine Konzilien, Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderbon 1996 (translated into 4 languages); forthcoming in five volumes the History of German Jesuits in the New Society (1814-1983).

controversy. The final point in this process was the Propaganda instruction of 8 December 1939.[1] This instruction permitted the previously forbidden rites of the veneration of Confucius and the ancestors and it abolished the oath which had been required since 1742 of every missionary to China and other countries in the Far East. The instruction certainly did not declare the former decision to be in error, for it argued that it was not Rome that had changed, but the Rites, which had now become secular in character.

There have been all kinds of publicity about these events, especially from Japanese sources and those of Sophia University, and from their echo in the Japanese press.[2] The hitherto classical expositions, which describe the events most in detail, are by George H. Minamiki: an article in 1980[3] and his 1985 monography about the Rites Controversy, the largest and most important part of which is dedicated to the settlement of the Rites Controversy in the 20th century.[4] In each of these publications the author describes both the history of the dispute in Japan and its connection with the revision of the Roman attitude. Above all Minamiki has emphasized the key role played by the Japanese conflict over Yasukuni, even before the 28 May document of Propaganda regarding Manchuria. This was indeed a year before the relevant document on the Shinto ritual in Japan, but it would have been inexplicable without the previous events in Japan.[5] New light has been shed on all this by the acts of Propaganda Congregation that only recently have become accessible for this time.[6] They had, to be sure, already been briefly evaluated on this point in 1976 by the then Prefect of the archive,

1 Acta Apostolicae Sedis (AAS) 32/1940, pp. 24-26.

2 The first contemporary and detailed exposition: Pasquale d'Elia, Evoluzione di popoli e nuove provvidenze della Chiesa, in: La Civiltà Cattolica 87/1936 III, pp. 101-108, 186-196, 279-291. Of the more recent publications in Japan, a contribution of Linda Grove (Tokyo) was sent by email to me by the author.

3 George Hisaharu Minamiki, The Yasukuni Shrine Incident and the Chinese Rites Controversy, in: Catholic Historical Review, 66/1980, pp. 205-229.

4 George Hisaharu Minamiki, The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times, Chicago, 1985.

5 Minamiki, The Yasukuni (n. 3), p. 222; Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 151.

6 In particular the following files should be named here: Archivio Storico de Propaganda Fide (APF), Nuova Serie (NS), doc. 1152, pp. 120-137, 252-267; doc. 1281, pp. 24-33, 495-513, 540-548, 661-708; doc. 1282, pp. 257-263; doc. 1283, pp. 53-61, 149-153, 355-361, 670-693; Acta Sacrae Congregationis (Acta) 307 (1936), pp. 202-212.

Joseph Metzler.[7] The records reveal especially the crucial role of the Apostolic Delegate and later Cardinal Paolo Marella, who, from the end of 1933, represented the Holy See in Tokyo.[8] Marella, as we will see, was the first to raise the question from a purely pragmatic level to one of principle, and so provide the level that made possible a fundamental revision of the question of the rites.

The Yasukuni Shrine Incident and its First Settlement

The main source of information in this matter is the Küenburg-Report. This is a detailed report of the then rector of Tokyo College (i.e. the Superior of the Jesuit community - to be distinguished from the academic rector of Sophia University), the Austrian Jesuit father Maximilian Joseph von Küenburg. The report is dated 4 January 1933 and survives in two places: in Tokyo and, as an addition to the letter of Küenburg, dated 5 January, to the Jesuit General Fr Ledochowski in Rome.[9] Minamiki relied mainly on this report and we will also use it as the basis of our exposition.

The place of the events is Sophia University, which was founded by German Jesuits in 1913. Since 1928-1929 the university had overcome its critical initial phase and was on the rise.[10] In 1928 it had been recognized by the State as a private university. The visitation in 1929 by Fr. (later Cardinal) Bea had led to some important and forward-looking decisions: above all, not to abandon, for short-sighted considerations, its convenient central place near the Yotsuya Station in favor of a larger area at the periphery of the town. As a result a major new construction took place in 1930-1932. The number of students rose steadily and stood at 360 in 1931-1932. At this time the university had a three-year preparatory course (correspon-

7 In his expositions in Josef Metzler (ed.), Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum, vol. III/2, Freiburg 1976, pp. 485-487.

8 His stages of life: born 25-1-1895 in Rome, ordained priest in 1918; 1918-1922 in the Congregation of Propaganda; 1922-1924 private chaplain of the pope; 1924-1933 Chargé d'affaires of the Apostolic Delegation in the USA: 1933 episcopal consecation: 1933-1948 Apostolic Delegate in Japan and 1948-1953 for Australia, New Zealand and Oceania; 1953-1959 nuncio in France; 1959 Cardinal in the Roman curia; 1964-1973 president of the Secretariate for Non-Christians; died 15-10-1984 (The Cardinals of the Holy Roman Church, Biographical Dictionary (1903-2009) online: http://www2.fiu.edu/~mirandas/bios-m.htm#Marella [accessed January 2013]).

9 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Pr. Iaponicae 1005, III doc. 9.

10 A detailed exposition will be presented in vol. III of my history, Deutsche Jesuiten 1810-1983, which will appear in the middle of 2013.

ding to the American High School) and the faculties of philosophy, literature and economics. But this upward trend was put at risk by the following events, especially their echo in the press.

Since 1925 a system of pre-military training, with an officer in charge who was appointed by the army, had been introduced in all secondary schools and universities. This brought along with it privileges for the students, namely a shorter period of military service of one year (instead of three years) and their status as officer candidates. Hand in hand with these measures went, in interior policy, a growing predominance of the army and the War Ministry, and nationalistic propaganda along with an aggressive foreign policy. This began in September 1931 with the occupation of Manchuria, followed in February 1932 by the establishment of the puppet state of Manchukuo and culminating in 27 March 1933 in the withdrawal of Japan from the League of Nations. The following events can be understood only in the context of this heated atmosphere.

Another more general part of the background was the establishment of State Shinto in Japan from the end of the XIX century.[11] It was the result of a compromise between two opposed tendencies of modernization. There was, on the one hand, the attempt to introduce Shintoism as the new civil religion - a plan that really could not succeed, because there was no way to integrate Buddhism within it. On the other hand, there was the inevitable necessity of accepting religious liberty and the separation of religion and politics as claims of modern times. State Shinto tried to satisfy both claims. Its aim was "to establish a type of Shinto which was to be taken out of the category of religion and was to be looked upon as a non-religious way of life acceptable to all citizens regardless of their personal beliefs. It strove to formulate a kind of patriotic cult that would unify all citizens spiritually and culturally under the emperor and clearly separate this civic way of life from all religions".[12] State Shinto, therefore, although not religious in the strict sense, was ideologically highly charged. Its forms and celebrations were rejected up to this time by the Catholic Church; though - and this was the problem – on account of its supposed connection with traditional religion and not because of its union with modern nationalism. That became clear in the Yasukuni incident and its consequences.

11 For these developments George Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), pp. 99-119.

12 Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 112.

On 5 May 1932 the training officer in charge for the Sophia University, Colonel Kitahara, led a group of about 60 students of the second year of the preparatory course to Yushukan, a museum of military history, which was situated near the Yasukuni Shrine and about 20 minutes away from Sophia by foot. He said at the beginning that they would also visit the shrine on the way. That became a cause of concern for some Catholic students. By chance they met on campus Fr. Hermann Hoffmann, the academic rector of the university, and asked him if they could participate. His response was negative: they would not be obliged to participate.

There are conflicting reports about precisely what then happened in the visit to the shrine. According to the Küenburg report, two catholic students refused to salute the shrine by military presentation of arms. According to another version two (or three) did not bow their heads to the shrine (the rite of the sampai).[13] It is certain that they avoided any provocation and kept their distance unobtrusively. In any case their behaviour and the advice given by Fr. Hoffmann corresponded to the then current norms of the Catholic Church. Visits to the shrines with reverence (sampai) was forbidden to Catholics, as P. Küenburg emphasized in his report: although since the 1920's in internal considerations - e.g. in the provincial synod of Tokyo in 1924 - a more differentiated position was emerging.[14] This had led to no small number of conflicts of conscience. For in the 1920's several higher government officials were ready for conversion, but did not take this step because paying homage to Jinja was part of their office; only their wives were baptized.[15] Only for soldiers it was usual, as later reports affirm, to turn a blind eye. Nevertheless there was initially no complaint about the conduct of the Catholic students. But two days later the issue must have been brought up in a conversation between Colonel Kitahara and Fr. Hoffmann, on which occasion Fr. Hoffmann tried to explain the Catholic posi-

13 For these different versions: Minamiki, The Yasukuni (n. 3), p. 210 n. 16, and Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 294 n. 59.

14 For the position of the Catholic Church regarding State Shinto until the Yasukuni Shrine incident: Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), pp. 121-138.

15 d'Elia, Evoluzione (n. 2), p. 282.

tion to the colonel.[16] In any case it is certain that Colonel Kitahara reported the incident to the Ministry of War, either immediately, as the Küenburg report suspected, or after that conversation.

On the very day of the inauguration of the new university building on 14 June, Fr. Hoffmann received a phone call from the Ministry of Education. The latter was informed by the Vice-Minister of the Ministry of War that "the spirit of the University Jochi [Sophia University] does not correspond to the principles of national education". Hence the training officer would be withdrawn. That would have meant not only the loss of former privileges for the students, but in the long run also the end of Sophia University. The Ministry of Education was opposed to this measure, as they informed Fr. Hoffmann, also for reasons of their own prestige which was at stake because this ministry had given the university national recognition.[17]

So the Ministry of Education was basically willing to cooperate, and also Fr. Hoffmann had the good fortune to be able to offer a bridge of reconciliation. For on the evening of the same day he could inform the Ministry of Education, in another telephone call, that a revision of the hitherto clearly negative position of the Church was imminent. The revision came from the Apostolic Vicar John Ross of Hiroshima,[18] who was in Tokyo at that time, probably for the celebration of the inauguration of the new university building. He had himself been repeatedly confronted with the problem of veneration at Shinto shrines and had drawn up a document about it.

16 ARSI, Pr. Iaponicae 1005, III doc. 9: "Am 7. Mai hatte er dann, im Beisein des Sekretärs der Schule, eine (japanische) Unterredung mit dem Direktor, bei der er großen Mangel an Verständnis für religiöse Gesichtspunkte zeigte. So fragte er, ob P. Hoffmann etwas dagegen hätte, daß die Studenten eine Verbeugung vor dem Kaiserpalast machten, um ihre Ehrfurcht vor S. Majestät auszudrücken. Aber schließlich versprach er, die kath. Lehre und die Schule genauer zu untersuchen. Man gab ihm dafür ein Buch, das er als Beleg für seine Akten dem Kr[iegs-].M[inisterium]. einsandte".

17 ARSI, Pr. Iaponicae 1005, III doc. 9: "Das Kr.M. wollte dafür die *Zustimmung* des U[nterrichts-].M[inisteriums]. Dessen Beamte sagten, sie könnten einen solchen Brief gar nicht beantworten, da er für das U.M. selbst, das die Schule genehmigt hatte, eine schwere Beleidigung enthalte; sie verlangten daher Zurücknahme des Briefes" (underlining in original here in italic).

18 The Apostolic Vicariate of Hiroshima (then with the see in Okayama), which included the southwest of Honshu (the Prefectures of Okayama, Hiroshima, Yamaguchi, Shimane and Tottori) was entrusted to the Lower German Province of the Jesuit Order in 1922.

This document of Ross was initially decisive for the provisional ecclesiastical tolerance of the *Sampai*. It does not yet depart from the assumption that the ceremonies before the shrine are a purely civil and patriotic matter, but it also presupposes the primarily religious or at least mixed character of State Shinto. Somewhat modified in its later version of October 1932 after the official declaration of the Ministry of Education,[19] it relies on Canon 1258 CIC, which regulates the participation of Catholics in non-Catholic religious ceremonies. In this Canon it was stated that active and formal participation is forbidden in any case; but a *passive* or purely *material* participation at funerals, weddings or similar ceremonies of non-Catholics could be tolerated by reasons of courtesy or civic duty. In cases of doubt the decision belongs to the bishop, and the danger of apostasy or of offence must be excluded.[20]

That the ceremonies before the Jinja also have at least a religious aspect continued to be Ross's opinion in the October version, after the declaration of the Ministry of Education. But with regard to the religious aspect, the bow before the Shinto shrine is, according to him, only passive participation, since active participation is only what belongs to the ceremony itself.[21] In addition, such participation by soldiers had until now been tolerated by the ecclesiastical authorities. Finally, the same conclusion could be drawn from the practice of Catholic schools in the missions and in Europe, where even non-Catholic and non-Christian students are obliged to attend Mass, to kneel etc., which could never be

19 We know from the Küenburg Report that the June version of Ross was based on Canon 1258 (CIC). The October version, identical with the text cited in Minamiki, The Yasukuni (n. 3), pp. 218-220, and Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), pp. 146-148, exists also as an appendix in the relation of the Apostolic Vicar Everard Mooney of 20 January 193 (APF, NS 1152, ff. 127-132). There Ross writes that he had composed a first version of the document in May or June, but then he had waited for the imminent declaration of the Ministry of Education and after that declaration he had revised his text. In his October text he refers repeatedly to this declaration, mostly in the sense of reinforcing his arguments. But basically the October version allows us to reconstruct also his arguments in the June version.

20 Canon 1258 (CIC) § 2: "Tolerari potest praesentia passiva seu mere materialis, civilis officii vel honoris causa ob gravem rationem ab Episcopo in casu dubii probandam, in acatholicorum funeribus, nuptiis, similibusve solemniis, dummodo perversionis et scandali periculum absit".

21 The principle of *passive participation* was first applied in Japan in 1868. At this time (when Christianity was still forbidden and persecuted) it was the problem of the Buddhist priest who came to exercise his ceremonies for the deceased and whether it was permissible to be present (Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 124).

allowed if it were *active participation*. After the declaration of the Ministry of Education in October, he could add that according to this declaration, just the bowing of the head is considered only as a gesture of patriotic commitment. Furthermore this official declaration would eliminate the danger *perversionis et scandali*.

In any case, on this same June 14 feverish activity began. On that day, Ross spoke with the archbishop of Tokyo Chambon (1927-1938). The archbishop was convinced by his arguments and at first allowed orally, provisionally, and for that particular case, the participation of the Catholic students at a common celebration in front of the Yasukuni Shrine. This provisional permission was announced to the students on 5 July, and on the following day Colonel Kitahara was informed of it in writing by the secretary of the university. According to reports from the Ministry of Education, it now seemed to be satisfactory to the Ministry of War.[22]

However the concern now was to get an official and written declaration from the Ministry of Education that bowing before the Yasukuni Shrine (and also before the shrine of the deceased Meiji emperor) "is not an expression of religious worship, but is only a witness of patriotism and allegiance. Orally that had been assured at different times, but only unofficially. However what was wanted was an official and, if possible, written statement that would justify to the faithful the changed attitude of the ecclesiastical authority, in order to avoid scandal".[23] Archbishop Chambon and the Apostolic Delegate Everard Mooney worked together on this. On 22 September Archbishop Chambon sent a formal request regarding this issue to the Ministry of Education.[24] The statement finally came in the form of a letter from the Vice Minister Awaya to Chambon on 30 September. The crucial passage read: "The visit of the national shrines (Jinja) is required from the students of secon-

22 ARSI, Pr. Iaponicae 1005, III doc. 9: "Die nächsten Wochen vergingen in den Verhandlungen zwischen den beiden Ministerien, die schließlich dazu führten, daß uns im U.M. (mit dem wir als unserer vorgesetzten Behörde allein zu verkehren hatten) inoffiziell mitgeteilt wurde, das Kr.M. sei jetzt zufriedengestellt und der Oberst, der von vielen für etwas sonderlich angesehen wurde, werde mit Juli abberufen werden. Dies geschah aber nicht u. er arbeitete weiter gegen uns".

23 Küenburg Report (ARSI, Pr. Iaponicae 1005, III doc. 9).

24 The text is found as a French translation of the English original in the appendix of the report of the Apostolic Delegate Everard Mooney of 20-I-1933 (APF, NS 1152, f. 133). The decisive passages are also found in Minamiki, The Yasukuni (n. 3), p. 216 and Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 145.

dary, middle and elementary schools owing to their educational program. In this case it is demanded from the students of the secondary, middle and elementary schools to pay reverence for no other reason than an expression of patriotism and loyalty".[25] After this declaration Archbishop Chambon allowed students such as soldiers, when they are guided there in closed groups and cannot absent themselves without grave inconvenience (*sine gravi incommodo*), to make the bow together with the non-Christian students; in this case that would be for them only a civil act, because only as such is it required.[26]

This seemed to settle the matter. But such was not to be. Since October 1 there had begun a press campaign against Sophia University and Catholic schools in general, which were accused of a lack of patriotism. It was the Ministry of War and especially younger and more radical circles, who were behind this campaign. In the University of Sophia it was decided in a general assembly of the professors on 22 October not to go on the offensive with public counter-statements, since the press depended entirely on the army for news from Manchuria and would not dare to defend the Jesuits. This campaign of nationalist circles did not remain without consequences. By the middle of 1934 the number of students dropped from 360 to 196. This created, together with the lack of leadership of the already 70-year-old Fr. Hoffmann, a certain mood of resignation and depression.[27]

But the controversy had lasting effects for the attitude of the Church toward the Rites. This attitude remained first on the pragmatic level of *passive* participation, based on the statement of the Ministry of Education. In this sense the Apostolic Delegate Mooney issued a declaration in January 1933: paying homage at the *Jinja*, i.e. the national Shinto shrines, which are monuments both of patriotism and of pagan religion could be tolerated (*tolerari potest*) for serious reasons since, on the basis of the authentic declaration of the state authority it is understood only as a manifestation of patriotism and loyalty to the emperor, as long as it is clear from the circumstances that the faithful

25 Appendix of the report of the Apostolic Delegate Everard Mooney of 20-I-1933 (APF, NS 1152, f. 134); d'Elia, Evoluzione (n. 2), p. 196; Minamiki, The Yasukuni (n. 3), p. 216 n. 37 and Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 145.

26 This permission, no longer only provisional, is not reported in the Küenburg Report, but in a letter of Fr. Küenburg to the Jesuit General on 6 October 1932 (ARSI, Pr. Iaponicae 1005, II doc. 26).

27 Report of Fr. Küenburg to the Jesuit General dated 3 July 1934 (ARSI, Pr. Iaponicae 1005, IV doc. 34).

are not participating in non-Christian religious cult.[28] Mooney then sent the crucial documents to Rome, including the October paper of Ross and the declaration of the Ministry of Education.[29]

But among these documents there was also a clearly negative opinion of the Apostolic Prefect of Formosa and Apostolic Administrator of Shikoku, Thomas de la Hoz OP.[30] He argued from the moral unity of the Shinto cult and its inner connection with the worship of the gods and protective spirits of the empire.[31] Therefore as long as the prototype is presented as gods or protective spirits, the bow would be forbidden. Only when they are presented as national heroes or examples, could it be tolerated. Mooney remarked that Thomas de la Hoz obviously had no knowledge of the statement of the Ministry of Education.[32] That is certainly true, because he never mentions it. On the other hand it seems questionable whether the statement of the Ministry of Education would fulfil Thomas de la Hoz's requirements because he (de la Hoz) refers not only to the bow (for which the explanation of the Ministry of Education had given a merely civil-patriotic interpretation), but also to the whole context of the Shinto cult in the Jinja, for which he (de la Hoz) desired a

28 d'Elia, Evoluzione (n. 2), p. 283; Minamiki, The Yasukuni (n. 3), p. 220 and Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p.148.

29 Report of 20-I-1933 (APF, NS 1152, ff. 120-126) with the Appendix.

30 APF, NS 1152, f. 135.

31 The central passage is: "Cum actus humani naturam propriae moralitatis sumant praecipue ab obiecto seu fine operis ab istisque specificentur, et in casu obiectum et finis inclinationis capitis sit venerare tamquam *deos seu numina protectores imperii* prototipa, quae in praedictis templis coluntur, debemus dicere actionem inclinationis capitis ab *ipsis prototipis seu diis aut numinibus suam propriam naturam moralem* sumere ab ipsisque specificari; id est talis inclinatio capitis, quia fertur ad deos, sumit caracterem adorationis et secumfert sensum divinitatis, cuius proprius venerationis actus, si Deus verus est, dicitur adoratio, si non veri sed falsi, actus venerationis istorum denominatur *idololatria*, quam numquam licet praebere" (italics indicate underlining in the original, APF, NS 1152, f. 135).

32 "Animadversio: In praedicto argumento exponendo nulla videtur haberi ratio declarationis gubernii quae tamen vim videtur habere in determinando praecise obiecto quo specificatur actus; unde argui posse videretur: Hic actus (inclinatio capitis in visitatione "Jinja") ex vi declarationis Gubernii intelligitur dirigi in illa entia in quorum honorem "Jinja" erigitur prouti merentur venerationem ratione amoris patriae et fidelitatis erga Imperatorem (v.g. quatenus talem virtutem exemplificant vel qualitercumque in mentem venire faciunt). Atque hoc idem est ac dicere illa entia vi declarationis Gubernii proponi ut venerentur veneratione quae est ordinis civilis tantum.Ergo ille actus prouti specificatur ab obiecto per illam declarationem praecise determinato est ordinis civilis tantum et non religiosi" (APF, NS 1152, f. 136).

purely secular national-patrotic interpretation. In fact isolating the question to the bowing of the head was the weak point in the argument. For the time being it allowed a pragmatic arrangement, but in the long run it could not satisfy. Only with the next delegate Marella was the problem approached in a more fundamental way.

Marella and the *spirit of Nagasaki*

The new Apostolic Delegate Paolo Marella took office in December 1933. In his first report of 8 January 1934[33] he informed the Cardinal Prefect of Propaganda Congregation, Fumasoni Biondi, in a general way about the change of atmosphere in favour of the Catholic Church, but also that he would neglect nothing to admonish the missionaries to use extreme caution, adding that especially the German fathers suffered heavily from any suspicion of a lack of national loyalty.[34] But for him the German Jesuits counted among those missionaries who at least had understood the signs of the time. What he attacked again and again was the *spirit of Nagasak*i, that is the paternalistic attitude of many of the French missionaries of the Paris *Société des missions étrangères*, who had been almost exclusively responsible for the mission in the country since the opening up of Japan,[35] combined with the conservative mentality of the old Christians held in immaturity by these missionaries and reinforced in their narrowness and isolation from the national culture.

33 APF, NS 1152, ff. 253-256.

34 "...sentendosi specialmente i Padri di nazionalità tedesca, gravemente umiliati e feriti nell'animo, per aver dovuto sottostare alle condizioni di cui parla nei Memorandum. Li ho compatiti, ho detto loro parole di lode e d´incorraggiamento, ma li ho pregati al tempo stesso che facessero ben comprendere ai loro Religiosi che nel servizio della Chiesa non v'è scelta di sacrifici, ma occorre fare quei che il Signore domanda per la sua gloria e per la propagazione del suo Regno nel mondo" (APF, NS 1152, f. 254). In the report of 24-X-1937 to the Cardinal Prefect (APF, NS 1284, ff. 738-749), almost four years later, Marella tells how he had found the German fathers coming to Tokyo in December 1933: "i Padri erano non soltanto avviliti, com'era da aspettarsi, ma irritatissimi, pieni di risentimento e collera: né mancava chi avrebbe voluto, contro ogni regola di prudenza, combattere a spada tratta, e chi insisteva per andarsene tutti e farla finita...Non ci voleva molto infatti ad accorgersi che in quei cuori non aveva mai albergato un sentimento di affetto per quella che era in fondo la loro patria di adozione: da buoni intellettuali tedeschi si sentirono offesi nel più vivo della loro dignità e non riuscivano ad umiliarsi, se non davanti agli uomini, almeno sub potenti manu Dei!" (APF, NS 1284, f. 741).

35 Only the region of Niigata on the West coast was missionary area of the Fathers of the Divine Word (SVD); the isle of Shikoku, of the Dominicans; and - since 1922 - the Southwest of Honshu (Hiroshima Mission), of the German Jesuits.

Accordingly, Marella wrote to the Cardinal Prefect on 5 April 1935[36] that in his policy of avoiding any confrontation he stood between two fires: the ultra-nationalist and xenophobic military circles on the one hand; and, on the other hand, many Catholics, missionaries and Japanese priests in the south (Kyushu), who, brash and ignorant of the delicate situation, constantly demanded stronger action and accused him of timidity and weakness.[37] Just then, he reported, was published T*he spirit of Japan and Catholicism* by Fr. Wachida, pastor of Sasebo near Nagasaki, attacking sharply the Japanese nationalism and militarism. He (Marella) and the archbishop were unpleasantly affected by this imprudence. He gave explicit instructions to look, in the ecclesiatical censure of books, not only to orthodoxy, but to avoid anything that could appear as an attack on the national spirit. But in this case the bishop of Nagasaki (Hayasaka) was ill and the *imprimatur* was given by an 80-year-old censor. The book was, according to Marella, a typical example of the old mentality of Nagasaki, "which sees no other way for the Christian penetration of Japan than the way of opposition".[38]

Regarding the *mentality of Nagasaki*, Marella narrated to the Cardinal Prefect in detail in his letter dated 25 November 1934: "Until recently the missionary believed that Christians must be kept humbly and submissive to the missionaries, with an idea - to say it bluntly - of racial inferiority, ready to believe everything the priest said, and to do whatever he wanted. Even today there are entire villages in the diocese of Nagasaki, where the Japanese priest, heir of the missionary and his methods, is the absolute master and bullies the people who fear him rather than love him. I have read articles in the newspapers of Tokyo that repeatedly reported about travellers

36 APF, NS 1281, ff. 24-33.

37 "Due o tre di questi, e tra i più intelligenti, in una recente Riunione per la Commissione della stampa e Azione Cattolica, tenuta qui alla Delegazione, accusarono di debolezza il nostro modo di procedere: vorrebbero protestare, combattere all`ultimo sangue, mentre danno prova di non conoscere a fondo le condizioni attuali del paese. Parlano e agiscono a base di sentimenti, come del resto i loro compatrioti militari, e sarebbero capaci di qualsiasi eccesso, sempre credendo di aiutare la santa causa. E ci vuole molta pazienza per persuaderli e calmarli" (APF, NS 1281, ff. 24-33).

38 As positive example he mentions an article of H. Noll in "Actio missionaria" of March 1935 (Fasc. 16), which demands positive departure from Japanese national sentiment and its myths. At any rate Marella would disapprove of attacking venerable institutions and myths, however unhistorical they may be, and so violating the sensibilities of such a cultivated, but also irritable people.

who were amazed to see, so to speak *European oases* in Japan, where people live in complete ignorance of the Japanese traditions. All that harms the very reputation of the Church, confirming the accusation of anti-patriotism, and exposing us to the danger of losing our Christian youth. The old misssionaries were overzealous, and, as a missionary of MM.EE. [Missions Étrangères] said to me, not without a touch of Jansenist rigor, fanatically destroyed without building up. They have destroyed what was superstition, and what it was not, without respect of such great traditions, and above all, without substituting it by any public Christian ceremony which would make it clear since the first years of re-opening of Japan that the Church inculcates love and loyalty to the native country and the emperor. The Frenchman, who is very patriotic himself, does not understand this noble feeling in others. Year on year he has unwisely ridiculed Japanese things and has not done anything on the great national festivals and on the great occasions of joy or mourning of the nation. Only three years ago a prayer for the Emperor has been formulated which will be read at certain occasions after the Mass, but I must even confess that it is prayed coldly and without heart. So, as Msg. Roy[39] said, they have accustomed the Christians to live on the margins of Japanese society, in a completely off-side position, and with a malformed conscience in many ways, glad to have "true Christians", "all of a piece", but in fact "de-japanized". Even today, after such a long time, this tendency of the missionaries is dangerous. Although cautious, they do nothing to teach Christians the better; even catechisms and prayer books are in many points so worded that they give rise to suspicion and need to be revised. In short, all of our past positions have to be revised, which have been left unchanged in the past years, within a decade in which one could and should have done something".[40]

Marella insisted consistently on acknowleging in some way the national celebrations. The German missionaries also understood this, but not the French, and on 23 November, the day of beginning of the rice harvest, the archbishop of Tokyo had congratulated him by phone regarding *his* festival. He had meant it jokingly, but he did not see that it was a joke with fire. Similarly, even on the part of Archbishop Chambon, there was an aversion to mo-

39 Archbishop of Tokyo 1912-1927.

40 Copy in APF, NS 1281, p. 541.

dern *missiology*; practice should be all, and with an old missionary, the study of the culture of the country was not necessary.[41]

Bluntly, as a lasting legacy of the Rites Controversy, Marella considered that this mentality, after the Roman decision of 1936, had struck a breach in the ban of the Rites. On 1 October 1937 he wrote to the Cardinal Prefect[42] that during his four years in Japan he had found only a few missionaries who understood the sense of the right adaptation to the mission land. Most of them would live as "perpetui stranieri": they speak the language, know the customs, are ready for each sacrifice, but did never come in contact with the Japanese soul.[43] This would be a disastrous legacy of the Rites Controversy, which had the consequence that *adaptation* belonged more or less to the heretical dictionary. The great tradition of Ricci and Nobili was ignored and forgotten. The most orthodox were considered those who simply introduced European customs. Such a heritage of traditions and mentalities, jealously guarded and handed down from the Superiors, remained with newcomers like a lead coating. It was only recently, since the mission encyclical of Benedict XV *Maximum illud* in 1919, that a new spirit was coming. As an example of this past mentality, which sensed *paganism* everywhere, Marella mentions the prohibition against entering temples or even passing through a *torii*. Still worse than with the missionaries was the situation of the sisters, whose mentality was fixed and who, instead of japanizing themselves, europeanized their candidates. Although there were plenty of native sisters, the European sisters are not ready to be governed by them.

41 "Essi, dicono, sono la missionologia vivente, i loro sacrifici, la loro esperienza e non le teorie dei professori. Che non è necessario per i missionari studiare in patria circa i popoli che vanno ad evangelizzare; che lo studio si fa sul posto e alla direzione del vecchio missionario, proprio come si fa dalla Società delle MM.EE. E così si spiega la immobilità; il giovane arriva ignorante di tutto ed è subito circondato e istruito senza che abbia opportunità di formarsi idee da per se stesso, se non quando è troppo per tardi" (APF, NS 1281, p. 541).

42 APF, NS 1283, pp. 670-673.

43 "Vogliono portare anime a Cristo, senza però immedesimarsi nella cultura, nella mistica, negli interessi, nelle aspirazioni di questa grande nazione; anzi, ciò che è grave, senza smetterla talvolta di rilevare difetti, lasciandosi anche sfuggire ironie sui modi di fare e di pensare. Non c'è insomma, Eminenza, quella "unio animarum", che è appunto, se non erro, la definizione dell'amicizia" (APF, NS 1283, pp. 670-673).

On the way to the Roman decision

As long as Rome had not spoken, doubts could not entirely disappear despite all the declarations of ecclesiastical authorities in Japan and the insight of most missionaries that circumstances had changed.[44] Marella therefore requested the Cardinal Prefect on 8 May 1935, in an extensive letter, for a decision from Rome.[45] This letter is important for his general view of the problem.

Marella explains the background of State Shinto: the efforts to have an *official cult*, which ties in with the ancient Shinto rites, should be seen as part of the effort to defend the country against a total Westernization on the one hand, and against communism on the other. Public authorities assumed that, after the secularization of the State and the introduction of religious freedom, this would no longer appear as religious coercion. State Shinto is now clearly separated from religious but private Shinto. And here one must ask whether the mission has not been too much outside this process of national consciousness and so exposed itself to accusations of lacking patriotism. Especially the French missionaries had certainly brought the faithful to an intense religious life, but in their pastoral practice there had been some rigorism, to the point that they had sometimes refused to pay homage to the imperial image. But Marella refused to reduce the whole problem only to the formal bowing of the head, as required for students and soldiers. Apparently this facilitated the problem. One must, however, see the official state cult as a whole, as it is understood. On this occasion, Marella suggested, the precise meaning of words and gestures, which can have a religious significance (e.g. *Kami*, which can mean gods, but also heroes or simply symbolic figures), is fluid and therefore it is inappropriate to approach the terminologies of Japanese thought through the scanning of our Western concepts, and for Japanese feeling the formal element has an enormous importance.

An important background for Marella was the threat of Communism: Communist Japan would be more dangerous than the Soviet Union, even more dangerous than the Chinese Communists under Mao (in early 1934, after *the Great March*, they were establi-

44 So in the letter of Marella cited in the following text: "Inoltre gli Ordinari e gran parte dei Missionari, specialmente non francesi e non legati perciò da antiche tradizioni, sono convinti che una reale evoluzione è avvenuta tanto nel governo che nel popolo: ma nessuno osa prendere una decisione generale apertamente e su tutto il problema se non è sicuro che la sua attitudine sarà ben vista dai Superiori".

45 APF, NS 1281, pp. 661-708.

shed in Yenan), who are basically no more than pure bandits.[46] And just when things are still in flux, it is necessary to support the government the government in this process of secularization of political Shintoism. Otherwise, if one insists on the religious character of the rites, it would serve only as tools of the ideologues of the opposite side who want to transform Shinto into a universal nature religion. It would be important, "to collaborate in this great work of moral union of the people around the venerated person of its emperor". Here the missions could not remain absent. The political leaders of Japan would know well that the Catholic Church makes no concessions on principles. But they would expect from the Church that she participates in the work of building up the nation without raising objections against the Jinja, which are an unavoidable instrument.

Furthermore, Marella made a reference to a decree of the Council of Nagasaki in 1890, which declared that customs and manners, which had a superstitious origin, but in the actual general convention have it no more, can be safely practised. If these rules would have been observed, the present fears would be without foundation. But in Kyushu, partly, even bows before the photograph of the emperor and all participation in national festivals were banished. Marella referred also to the ancient Roman imperial cult that survived in a modified form in Byzantium.[47] He mentions only the refusal of the sacrifice to the emperor by the early Christian martyrs, but does not take into account the full diversity of the historical situation, especially that today's Church as a worldwide Church with a global network has a much greater possibility and security to react in a differentiated manner. As to the parallelism with the Chinese rites, drawn by the rigorists, he denies the parallel without

46 "E non bisogna poi dimenticare che la Russia è vicina, vicinissima al Giappone, e che il pericolo del comunismo non è poi soltanto una chimera. Solo l'attaccamento all'Imperatore può salvare questo paese dal bolscevismo che cerca d'infiltrarsi nelle classe intellettuali. I "Rossi" della Cina non sono in fondo che briganti; ma se il fuoco attaccasse il Giappone avremmo un bolscevismo organizzato con a capo degli studenti per leaders e sarebbe più terribile di quello russo nella sua opera di distruzione di tutto un passato. Che Iddio ce ne salvi per la salute dell'Asia!" (APF, NS 1281, pp. 661-708).

47 One mentions only the publications of Louis Brehier and especially Pierre Battifol, Les survivances du Culte Impérial Romain. A propos des rites Shintoistes, Paris 1920, which he enclosed. For the importance of the work of Batiffol, which was motivated directly by the Japanese problems, see Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), pp. 131-134.

entering into the question itself. That the Church in the last decades made so little progress, in spite of the favourable constellation of the 1920's, is attributed by him to this defensive posture against Japanese patriotism. In particular, this posture had left an unpleasant impression when his predecessor Giardini, after he had been present in 1927 at the funeral of the emperor Taisho, later in 1928 on the occasion of the coronation of Hirohito, in which the entire diplomatic corps was present, excused himself by a long absence from Japan, but really because a bow to the imperial regalia, which were connected with the divine origin of the Empire, was required. All the more, when one thinks of regular diplomatic relations and the establishment of a nuncio, it was imperative to clarify such questions in advance, and in principle how the authorities now understand these rites. The behavior of Mooney, Marella's predecessor, had set here a practical solution and had brought the issues to light, but it was still too timid and insufficiently fundamental.[48] However without it our schools would have been closed and the military would have won.

But that was not enough. Why did Archbishop Chambon permit, for example, the collective visits of students in the Jinja, but not individual visits? This can be understood only as a transitional situation, opening a gap at first and then the whole door. But a gap was already opened in so far as the visit to Jinja by (Catholic) soldiers was tolerated and not considered a *status confessionis* – the necessary consequence of an *intrinsice malum*. Because the rigorists brought again and again this comparison, we must clarify that this case has nothing to do with the Chinese rites: this controversy was totally different. Nevertheless the slightest fault could have disastrous consequences.[49] If one says that certain decisions should not be taken in a situation of pressure, in order not to yield to force, then previously the contrary had been stated: that some decisions should not be precipitated, as long as there is no pressure to deci-

48 "Evitava il problema nel suo complesso e non osava domandarsi se la laicizzazione degli Jinja era tale da rendere accettevole il culto ai fedeli giapponesi alla stessa guisa della tomba del soldato ignoto in Occidente. Si limitava soltanto a considerare se le circostanze esteriori erano tali da giustificare una cooperazione da parte dei cattolici, senza timore di scandalo, e per obbedire al governo" (APF, NS 1281, pp. 661-708).

49 "Nell'atmosfera attuale, e la S.C. ben lo comprende, il minimo sbaglio può sollevare una violenta persecuzione generale in tutto il Giappone, senza che il Governo, anche volendo, possa trattenerla: e noi ne porteremo senza dubbio la responsabilità" (APF, NS 1281, pp. 661-708).

de, but give time. How, therefore, could any problem be tackled?[50]

While Marella's predecessor Giardini held the view that such a development of Shintoism is a development of centuries, Marella himself perhaps would have judged so 10 years ago, but the time was running out and in any case one could not stand idly aside in such a process. Marella therefore proposed to answer the following *Dubia*:

1) Does Japan belong to those countries where the oath of the Rites must be taken?

2) As the ceremonies at the Jinja - according to the repeated official declarations of state authorities and in view of modern mentality - have a purely patriotic sense, can the faithful attend them without scruple?[51]

An answer to these questions, negative to the first and affirmative to the second, would be of great importance for the progress of Catholic christendom in Japan. Catholics could thus confess without reservation their patriotism and Catholicism could make its contribution to the work of national renewal. The government would recognize that there is no gap between *Catholic* and *Japanese*, and it would increase its respect for the spiritual power of the Catholic Church.

In addition, many family rituals on occasion of weddings, funerals etc., although they had their historical origins in Buddhism or other religions, have lost this connection long ago and now are generally understood as normal formulas of courtesy, which cannot be disregarded lest one should violate all social conventions. But even here Catholics could be led into unnecessary conflicts of conscience. So it happened that a Catholic girl was about to be disinherited because she refused to wash, together with her sister, the gravestone of her mother. Ultimately everything depended on the narrowness or farsightedness of the missionary. [52] How many intelligent Christians in Tokyo had asked Marella to put an end to this confusion! Many missionaries were farsighted,

50 "Quando allora, possiamo domandarci, dovranno affrontarsi certi problemi, mai?" (APF, NS 1281, pp. 661-708).

51 "Cum cultus, qui a gubernio Japonensi apud monumenta Jinja sustentantur, tam ex ipsius gubernii declarationibus pluries iam repetitis, quam ex evolutione idearum in Japonia modernizata, significationem mere patrioticam habeat, scilicet filialis reverentiae erga familiam imperialem et venerationis erga patriae benefactores, utrum fideles in participatione huic cultui civili a gubernio desiderata sicut ceteri cives agere possint, sine ulla conscientiae dubitatione?" (APF, NS 1281, pp. 661-708).

52 "Vi è insomma anche oggi una tortura di coscienze che fa veramente pena: tutto dipende se prendono consiglio o da un vecchio Missionario, che vede paganesimo in ogni cantone, o da un giovane o da una Suora, che non ha chiare idee su queste materie" (APF, NS 1281, pp. 661-708).

but everything would be paralyzed by the fear of a negative decision of Rome.

3. Then one could formulate the third *Dubium*. Can the faithful participate at funerals, weddings and other social events, which, although they have a religious ("superstitious") origin, in the general belief have become conventional forms of polite social interaction?[53]

Shortly afterwards there came from Rome, although not yet the required decision regarding the Shinto rites, the decision on the veneration of Confucius for Manchukuo. It was the first major revision of the Roman Rites decisions of the XVIII century. And the decisions and developments in Japan and Manchukuo were closely interlinked.[54] In the Manchukuo Empire established in 1932, generally traditional Chinese values and especially the worship of Confucius served as the ideological foundation of public order and particularly as the common link of the different ethnic groups. This raised scruples of conscience among the Catholics. But through the Japanese example, they had before them a precedence to solve the conflict. Also here Bishop Ernest Gaspais of Kirin had requested an explanation from the government that the required acts of worship of Confucius would only have a patriotic memorial character and no religious significance. The requested declaration was given on 5 March 1935 by the Ministry of Education of Manchukuo. After a week the issue was deliberated in a reunion of the Manchurian bishops. Here not only Canon 1258 but also a document that was sent confidentially by the Propaganda Congregation about Shintoism in Japan played a role.[55] The decisions of the bishops which

53 "In funeralibus, matrimoniis, vel aliis ritibus privatis in vita sociali japonensi usitatis, quum caerimoniae quae ab omnibus fiunt, quamvis a superstitione originem forte duxerint, ex circumstantiis locorum et personarum et ex communi aestimatione non actualiter retineant nisi sensum urbanitatis et mutuae benevolentiae, utrum fideles in talibus casibus sese habere possint sicut ceteri adsistentes?" (APF, NS 1281, pp. 661-708).

54 Minamiki, The Yasukuni (n. 3), pp. 221-223, and Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), pp. 159-181.

55 So in the letter of Bishop Gaspais to the Cardinal Prefect Fumasoni Biondi of 25-III-1935: "...nous nous sommes également inspirés de la lettre qui m'a été confidentiellement communiquée par la S.C. de la Propagande sur le Shintouisme au Japon" (first published in l'Osservatore Romano of 2-VII-1936; then in: Periodica de re morali, canonica, liturgica 26/1937, p. 90). Which *letter* is meant here? The abovementioned extensive letter of Marella was written later, that is on 8-V-1935. Probably, therefore, the instruction of Mooney of January 1933 is intended.

allowed the Catholics to participate in the rites of public worship of Confucius were confirmed in the instruction of Propaganda on 28 May 1935.[56]

Obviously this encouraged Marella to go further ahead. In a letter to the Japanese bishops on 10 August 1935[57] he referred, on the one hand, to the difficulties especially of the French missionaries, who saw everwhere the religious interpretation of Shinto rites, and on the other, to the tendencies of Japanese chauvinistic circles to give, for the sake of the ideological unity of the nation, a religious meaning of the rites.[58] The solution could only be that on each occasion the purely patriotic significance of the rites will be made clear to the Christians. It would be important that the Ordinaries clearly inform the missionaries as well as the sisters, who were often not well informed, and that they make clear that the Apostolic Delegation was fully aware of the situation and remained in constant contact with Propaganda.

On 8 December 1935 followed a letter to all religious superiors of male and female Orders in Japan.[59] It concerned primarily the ecclesiastical schools and it dealt at the beginning with the attitude towards national-patriotic manifestations. As a basic rule it claimed a broadminded comprehension of everything that is not against the faith. Therefore religious schools should participate in all manifestations which do not carry a specific religious character, as other Japanese institutions do. That would mean, concretely, the raising of the Japanese flag at all national festivals. In no case should it be hoisted together with another national flag, such as the homeland flag of the missionaries, except on the occasion of the visit of an official representative of the country. In cases of manifestations of mixed character, all that permits a non-religious interpretation should be allowed. In cases of doubt, it should be said in principle to the faithful that all is allowed which in the public mind is not considered as confession of religious creed, but as a traditional expression

56 Sacrae Congregationis (n. 7), pp. 786-788; Periodica (n. 55) p. 96.

57 APF, N.S. 1281, p. 499.

58 "On the other hand, I am well aware that certain parties are striving, through the papers and other means, for a complete unification of national thought regarding this matter, and that, in their efforts to attain this end, no respect is paid to the guarantees for freedom of conscience and religious belief, so that they endeavor to inject a real religious significance" APF, N.S. 1281, p. 499.

59 Periodica de re morali, canonica, liturgica 25/1936, pp. 88-100; Minamiki, The Yasukuni (n. 3), p. 223, and Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 152.

of natural feeling, leaving it to the conscience of indivduals to draw the appropriate application. This would not contradict the earlier attitude of the Church because the meaning of many traditions had changed, sometimes within two decades. Marella then moved on to specific issues of school and religious education, repeatedly insisting that Christianity does not mean a radical rupture with the values of the past.

Propaganda Congregation accepted the proposals of Marella and prepared a relevant document. Marella himself was involved in the drafting of the text. The draft was sent to him twice, in November and December 1935. Because of his corrections, there was cited at the beginning, instead of a mere general reference to the repeated declaration of state authorities, the extensive declaration of the Ministry of Education in 1932 and the law of 1899, by which religious acts in public or state-accredited schools (even religious instruction in private schools) was forbidden.[60] The crucial session was the General Assembly of Propaganda Congregation on 18 May 1936.[61] Amazingly, the draft was unanimously adopted in substance, although the divergent vote of the Dominican de la Hoz was known and notice was take of it. But the Consultors proceeded on the assumptions that, on the one hand, it was vital for the spread of the Catholic faith in Japan to come to a clarification, and that on the other hand the culture of East Asian nations was in radical turmoil.[62] Only a few modifications were decided upon.

1) It was decided to quote at the beginning the passage of the Propaganda Instruction of 1659 to the Apostolic Vicars Pallu and de la Motte, in which it was declared that the missionaries should not in any manner induce East Asian nations to alter their culture and customs, provided that such were not against the faith. They should only preach the Christian faith, which would in no way destroy the customs of the peoples, but conserve them, if they are not intrinsi-

60 APF, N.S. 1281, pp. 508 and 510.

61 Protocol in APF, Acta 307, p. 202.

62 "Gli Eminentissimi Signori Cardinali...considerato il carattere pratico dell'Istruzione, e l'urgenza di definire una questione dalla quale dipende in gran parte l'espansione della fede cattolica nel Giappone, rilevata la rapida e radicale evoluzione del pensiero e dei costumi dei popoli orientali...approvarono unanimamente il senso dell'Istruzione proposta..." (APF, Acta 307, p. 202).

cally bad.[63] This repeatedly quoted passage became, especially in the XX century, more and more the *Magna Carta* of missionary adaptation. Obviously it should indicate - given the undeniable change in the question of the Rites - a higher continuity, and that despite the fact that Propaganda, despite its adaptive strategy (which however was somewhat different from the former Jesuit strategy), had belonged already in the XVII century to the opponents of the Jesuits in the Rites controversy.[64]

2) It should be emphasized that the Catholic faith does not diminish the love for one's motherland.

3) A third modification was related to the still (until 1939) existing oath regarding the Rites. Here the conscience was growing progressively that the existing norms were fluid and in the long run could no longer be maintained. In the first draft of the instruction it was simply declared that in relation to the Rites oath nothing should be changed ("nihil immutetur"). However this was modified in the text which had now been presented; now it was said "in praesentia nihil immutetur". So one expected a fundamental revision within the near future.[65] But were they not already in the process of change? So the decision was taken, to avoid any unpleasant controversy, to leave only the exhortation to obedience to the current instruction.[66]

The new draft declared repeatedly that Propaganda Congregation had been requested for some standards of behaviour for Catholics in Japan, if laws or customs demand acts from them which

63 This text in: Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus, Rome 1907, I, p. 42; Sacrae Congregationis (n. 7), p. 702.

64 For the reasons: Klaus Schatz, Jesuiten und Propaganda-Missionare. Zwei unterschiedliche Wege der Akkomodation, in: Martino Martini SJ (1614-1661) und die Chinamission im 17. Jahrhundert, ed. Roman Malek und Arnold Zingerle, Nettetal 2000, pp. 51-64. The cited passage seems to be used first in 1668 in the Canton Convention (a consensus between Jesuits and Dominicans, which later broke) as an argument for the toleration of the Chinese Rites (Minamiki, The Chinese Rites (n. 4), p. 34).

65 Already in the plenary council of Shanghai in 1924, the question of the Rites was consciously excluded because the participants were aware that they would come into a "nest of hornets" and because the whole question needed to be examined anew and this must be done in Rome (Joseph Metzler, Die Synoden in China, Japan und Korea 1570-1991, Paderborn 1986, p. 211).

66 "Si ritocchi il terzo punto dell'Istruzione concernente il giuramento contro i riti cinesi, per modo che i missionari sappiano di dover seguire *in subiecta materia* le norme dell'Istruzione".

seem to have originated in non-Christian religious rites. Then a reference is made to the passage about the misssionary adaptation in the instruction of 1659 and it is stated that the Catholic faith does not diminish the love of one's own country. In this matter it is a question of acts which, though they have a pagan religious origin, are not intrinsecally bad in themselves, but indifferent and whose performance is not demanded in a religious sense, but as expressions of civic patriotic loyalty.[67] This is justified in detail by official declarations of the state authorities, namely: 1. The distinction between State Shinto with its Jinja, and the religious Shinto, which are also subordinated to different authorities; 2. The official declaration of the Ministry of Education in 1932; 3. The law of 1899, which forbade religious instruction or religious ceremonies in state or state-recognized schools. This would apply to official acts that take place in the national Jinja as well as to customs at weddings and funerals, which, although they had a religious origin, were now considered, according to general convention, as mere gestures of politeness, with the consequence that Catholics, who refused these acts, were regarded as unpatriotic or rude - something that should be absolutely avoided.[68] Then the following statements were made:

1) The ceremonies that take place in state shrines have a purely civil and patriotic sense. Consequently, Catholics can take part in them.

2) Similarly, Catholics can participate in the private rites of funerals or weddings, which, although they had a pagan religious origin, now according to general convention, are mere gestures of politeness.

3) Concerning the oath of the Chinese rites, it is now declared simply that one should adhere to the current instructions.

The text was presented to Pope Pius XI by the Cardinal Prefect in an audience on 25 May. The pope clarified and tightened up the

67 "Agitur de illis actibus, qui, quamvis ab ethnicis religionibus primitus orti, non sunt intrinsece mali, sed per se indifferentes, neque iubentur ut religionis signa, sed tantum veluti civiles actus ad pietatem manifestandam et fovendam erga patriam, omni intentione remota compellendi sive catholicos sive non catholicos ad significandam quamlibet adhaesionem religionibus a quibus ritus illi orti sunt".

68 "...catholici qui renuant huiusmodi caeremoniis interesse, facile incusantur, et facile ab hominibus vel non inimicis doctrinae catholicae creduntur esse frigidi erga patriam vel ingrati et inurbani erga familiares et amicos. Valde propterea optandum videtur ut removeantur causae existimationis huiusmodi falsae et iniuriosae, quae non tantum fideles japonicos multum afflictat, sed etiam animos avertit a via salutis ingredienda".

text on two minor points. Instead of the general reference to "*publicae auctoritates*", which had been mentioned on several occasions, there was now substituted "*Hoc ipsae imperii Japonici auctoritates...*". Further the pope insisted that the application of this instruction was not left to the discretion of each single bishop. Therefore at the end, where it was said that the ordinaries of Japan could follow safely these norms ("*tuto posse sequi*"), it should be added "*et debere*".[69] In this sense the instruction was published on 26 May 1936.[70]

Thus the way was basically prepared for the more general instruction of December 1939, which referred not only to Manchuria and Japan but to the whole Far East and which abrogated the Rites ban also regarding the critical question of the worship of ancestors. The key themes and arguments which emerged in this later instruction can be found already here in the instruction of May 1936: that rites, even when they have a pagan religious origin, could be accepted, when they had become a common social convention; that in the recent decades a fundamental shift had taken place; and the references to the official statements of governments.

A Fragile Alliance

Thus the step was completed from "tolerari potest" in the sense of merely *passive participation*, according to Canon 1258, towards acceptance in principle. The basis for this was the view of State Shinto as a secular national ideology and not least, according to Marella, as a bulwark against Communism. Accordingly, emphasis was placed on ensuring that during the first visit of a cardinal to Japan, Cardinal Dougherty, archbishop of Philadelphia, who was received by emperor Hirohito on 18 February 1937, visited also the Meiji shrine and the Yasukuni shrine and rendered his respect to them. The visit was presented also in the newsreel in Japanese cinemas.[71]

But Marella had to recognize that the agreement in defence against Communism became apparent only when the Encyclical against Communism *Divini Redemptoris* of 19 March 1937 was promulgated in Japan, and then only with restrictions as he wrote to Cardinal Fumasoni Biondi on 15 May.[72] The reason was that

69 Protocol in APF, Acta 307, p. 212.

70 AAS 28 /1936, pp. 406-409; Sacrae Congregationis (n. 7), pp. 789-791; Periodica de Re Morali Canonica Liturgica 26 (1937), pp. 103-108.

71 For the report of Marella about the visit: APF, N.S. 1283, pp. 53-61.

72 APF, N.S. 1283, pp. 149-153.

especially militaristic circles proceeded on the assumption that the Japanese principle of *kokutai* (i.e. the genealogical unity of the Japanese nation on the basis of the divine origin of the lineage of the imperial family) was the only remedy against Communism, which, as Marella noted, would come near to the racism of the Nazis.[73] Nevertheless Marella kept his optimism. One must recognize, he argued, the merits of *Kokutai* which had maintained the unity and independence of Japan for 2000 years; and also the Church had recently approached Japanese patriotism.[74] Also a recent pamphlet of the Japanese Ministry of Education about the *Kokutai* distributed in schools contained nothing directly against Christian teachings.[75] In this sense he had written a letter to the ordinaries and missionaries: saying that the more the extremists attack us on religious grounds, the more it is important to separate clearly the supernatural religion from patriotic beliefs, "which we do not condemn". This distinction was admittedly still new, so the military had not yet understood it fully. Perhaps it would be understood in the future when they will realize that the basis of *Kokutai* is not sufficient to save Japan from Communism. This time would probably come when the current economic crisis in Japan is over and a quiet time of rethinking will enter.

The encyclical *Divini Redemptoris* against Communism offered at least a common bridge. But it was much more difficult to create understanding for the almost simultaneous encyclical *Mit brennender Sorge* against German National Socialism in a government which was,

73 "Benchè non paragonabile alle degenerazioni del neo-paganesimo tedesco, che ripudia espressamente il Cristianesimo, ci troviamo anche qui di fronte ad una ideologia razzista di antichissima marca, che fa del Giappone una sola ristretta ma potentissima famiglia" (APF, N.S. 1283, pp. 53-61).

74 "Anche la Chiesa, da parte sua, è venuta incontro in questi ultimi tempi, con mirabile comprensione, al patriottismo giapponese, approvandone anche le forme esterne tradizionali, che per sè, nei giorni in cui viviamo, e con le ripetute dichiarazioni ufficiali, non urtano contro la dottrina rivelata e il sentimento cristiano" (APF, N.S. 1283, pp. 53-61).

75 "Nonostante la vaghezza della lingua, difficile per gli stessi giapponesi, nulla vi è contro il Cristianesimo; si asserisce soltanto in generale, che le "ideologie occidentali", che prescindono dal Kokutai, non possono attecchire in Giappone. Dell'Imperatore chiaramente si dice che, nel considerarlo come "Kami" (essere superiore), non si vuole affatto intendere il Dio transcendentale, omnipotente, omnisciente etc. delle religioni, ma solamente l'espressione vivente e veneranda di quella ininterrotta serie di Imperatori, come un tutt'uno, secondo le antiche tradizioni giapponesi che formano appunto lo Shintoismo di Stato" (APF, N.S. 1283, pp. 53-61).

since 25 November of the previous year, associated with Germany in the Anti-Comintern Pact. Marella discharged this task with some skill, but also through a minimalist interpretation of the encyclical, separating *National Socialism* from *neo-paganism*. When he presented to the new Japanese foreign minister, on 21 June 1937, the English text of both *Divini Redemptoris* and *Mit brennender Sorge*, he did this with an explanatory pro-memoria about the latter.[76] There he argued that the encyclical was misinterpreted and that a political sense was falsely read into it. The Church did not reject a certain political system; the best proof for that would be the agreement between the Church and the Fascist State in Italy, which showed that Catholic life could be very well adapted to a totalitarian state if it respected the autonomy of religion. National Socialism and neo-paganism were not directly connected.[77] Anti-Christian movements existed long before. Their tendency is to exclude the Church from any public affairs and so suffocate it gradually. Accompanying this is public anti-Christian propaganda and the exploitation of financial manipulations and of sexual abuse to denigrate indiscriminately the Church and the clergy.

However Marella could not avoid admitting that the encyclical *Mit brennender Sorge* contained sharp attacks against the religious policy of the government and its systematic disregard of the Reich Concordat. Since diplomatic measures in this regard had no success, the Holy See was left with no other option than to appeal to the public. At the same time the German government exploited German-Japanese friendship to set Japan against Christianity and Catholicism. However, the elites of Japan had understood that the Catholic Church and the Holy See do everything possible to accomodate a healthy patriotism; and he himself would be firmly convinced that the Japanese government would not be seduced by any propaganda to deny the sincerity of this attitude.

Conclusion

The change from a pragmatic *modus vivendi* in the sense of "*tolerari pos-*

76 The copy of his letter of 22 June to the secretary of Cardinal Pacelli: APF, N.S. 1283, p. 355; the French Pro-memoria, APF, N.S. 1283, pp. 357-361.

77 "L'établissement du régime national-socialiste et le mouvement anti-chrétien n'ont aucun lien interne; leur coexistence s'explique par des circonstances historiques tout-à-fait indépendentes. Le programme politique et culturel du nazisme comme tel n'implique aucunement la négation d'un Dieu créateur, de l'âme immortelle, de la divinité du Christ et de l'autorité spirituelle de l'église, qui sont les bases de la vie catholique".

se", as it was reached in 1932-1933, to a principled acceptance and thus to a real revision of the ecclesiastical position in the question of rites is closely connected with Marella and his missionary policy. But this has, from today's point of view, a double face. On the one hand it is a clear departure from the Europeanism of the past and a disposition to *inculturation*, which starts from an appreciation of cultural values and traditions of the country and tries to present Christianity not in an outside position and opposition, but as positive perfection of the native traditions. It is the continuation of the missionary tradition of Ricci and de Nobili. On the other hand this option of Marella carried with it sometimes a very naive view of Japanese nationalism, even if he saw clearly – for example, in his interpretation of *Kokutai* - the difference from the Christian world view. However P. Küenburg in his report recognized more sharply the unbridgeable abyss especially in morals and values.[78]

Consequently, in the light of wartime and postwar history, the Ya-

78 ARSI, Pr. Iaponicae 1005, III doc. 9: "Die Ursache des *Kampfes* ist aber in der extrem-nationalen Geistesströmung zu suchen, deren Anhänger (von manchen als japanische Fascisten bezeichnet) in der Wiederbelebung des altjapanischen Nationalgeistes das Heil des Landes erblicken. Nur dadurch könne man Japan vor dem Kommunismus und Bolschevismus bewahren. Diese Geistesrichtung wird von den im öffentlichen Leben Japans ja von jeher sehr einflußreichen Militärkreisen gefördert...Ahnen- und Kaiserkult gehören nun gewiß zu den charakteristischen Bestandteilen altjapanischer Sitte und es ist auch klar, daß jener Kern darin, der als *religiöser* gelten muß (und über dessen Abgrenzung vom Profanen man verschiedene Ansichten hören kann), der christlichen Glaubenslehre und einer monotheistischen Philosophie widerstreitet. Wenn daher die Anhänger jener Nationalpartei unter "altjapanischem Geist" das geschichtlich gegebene Ganze verstehen, so sehen sie richtig ein, daß ein Katholik nie ein "guter Japaner" oder ein "guter Patriot" in *ihrem* Sinne sein kann...Eine ähnliche Schwierigkeit objektiver Natur ist auf dem Gebiete der besonderen Sittenlehre vorhanden. Wir lehren, daß die Gebote des natürlichen Sittengesetzes *dieselben* sind für alle Menschen und Völker, daß folglich die von uns vorgetragene Ethik auch für die Japaner paßt; sie hingegen halten an einem eigenen, japanisch-nationalen Sittenkodex fest und wer diesen preisgibt, gilt ihnen als schlechter Staatsbürger. Zu dieser jap. Nationalmoral gehört z.B. die Erlaubtheit, ja heldenhafte Lobwürdigkeit des Selbstmordes unter gewissen Umständen, z.B. um zu zeigen, daß man für einen Vorgang skandalöser Natur die Verantwortung" auf sich nehme oder um nicht als Soldat lebendig in die Hand des Gegners zu fallen u.ä. Man sagt den Studenten im militärischen Unterricht, ein jap. Soldat dürfe sich unter keinen Umständen lebendig vom Feinde gefangen nehmen lassen; eher müsse er sich umbringen. Wenn unsere katholischen Studenten uns dann über diesen Punkt fragen, dürfen wir die Wahrheit doch nicht verleugnen. Unser Urteil in der Sache wird aber selbstverständlich bei vielen bekannt und kommt auch dem Offizier zu Ohren und wird getreulich dem Kriegs-ministerium reportiert. Die Offiziere haben davon begreiflicherweise eine Stütze für ihr Urteil, die christliche Moral "passe nicht zum japanischen Nationalgeist" (underlining in original here in italic).

sukuni Shrine incident, the ecclesiastical acceptance of homage to the shrine, and generally the circumstances of the revision of the former ban of rites, produce a bad feeling, especially in today's Japan, but also in the countries which have been victims of Japanese colonialism or aggression. Was it not perhaps the mistake of asking only if these rites were *religious* or *patriotic* (and if *patriotic*, to accept them) and thereby refrain from the question of whether they stood in the context of an albeit secular but nationalist and ultimately totalitarian ideology of state? In more radical form one could ask whether the much-vaunted revision of the ban of rites by Rome in the years 1935-39 was not in the concrete political context of the time a very problematic homage to Japanese imperialism (the more so since the Vatican was the first to recognize the Japanese puppet state of Manchukuo)?

On the other hand it is difficult to show realistic alternatives for that time. The continuation of a paternalistic missionary policy of *aloofness* could not be a wise option. If one wanted to pursue resolutely the path that was basically followed in the encyclical *Maximum illud*, it was impossible to do it halfheartedly in a country which technically, politically and militarily was equal to the European nations and considered itself as leader and teacher of Asia. Often it is so in history. If one realizes a particular option, the implications and specific circumstances are not in one's own hand, but are dictated by the situation. Later and retrospectively they can turn out to be problematic. Moreover, a critical distance towards the foreign policy of one's own country, which Catholics could not realize in any European nation (not least due to the classical doctrine of "presumption for the authority", which practically neutralized the critical moments of the doctrine of *just war*), was impossible to expect from the miniscule Christian minority in Japan.

Summary

The question of homage to the Yasukuni shrine (Yasukuni Jinja) in Tokyo confronted, since 1932, the ecclesiastical authorities with the problem if this reverence would be of religious or patriotic-civil nature. Already Minamiki has emphasized in 1980 and 1985, that these controversies played a key role for the revision of the Roman Rites prohibitions of the XVIII century, first for the Propaganda instruction of 26 May 1936, which refers to Japan, and finally for the instruction of 8 december 1939, which permitted the previously forbidden rites of worship of Confucius and the ancestors. This contribution sheds new light on the whole context, based on the documents of the Propaganda archive, which are available only recently for the pontificate of Pius XI. These sources reveal especially the crucial role of the Apostolic Dele-

gate and later Cardinal Paolo Marella. The first documents and permissions of ecclesiastical authorities in Japan (especially of the Apostolic Vicar Ross in Hiroshima and of the Apostolic Delegate Mooney) presuppose the (at least also) religious character of the State Shinto and remain on the pragmatic level of *passive* cooperation. It was Marella who firstly has raised the question from a purely pragmatic level to one of principle, by which a fundamental revision of the question of the rites should be possible. But that was made by him in the context of a (from our perspective) problematic political option: a positive valutation of State Shinto as a secular national state ideology, which would form a bulwark against communism. So, with a disposition to a fargoing *inculturation* there is connected a very naive view of Japanese nationalism.

Zusammenfassung
Die Frage der Verbeugung vor dem Yasukuni-Schrein (Yasukuni Jinja) in Tokyo konfrontierte seit 1932 die kirchlichen Autoritäten mit dem Problem, ob diese Reverenz religiöser oder patriotisch-ziviler Natur sei. Bereits Minamiki hat 1980 und 1985 herausgestellt, daß diesen Auseinandersetzungen eine Schlüsselrolle für die Revision der römischen Ritenverbote aus dem 18. Jahrhundert zukommt, zunächst für die Propaganda-Instruktion vom 26. Mai 1936, die sich auf Japan bezieht, dann schließlich für die Instruktion vom 8. Dezember 1939, die die bisher verbotenen Riten der Konfuziusverehrung und der Ahnenverehrung erlaubte. Dieser Beitrag wirft neues Licht auf diese Zusammenhänge aufgrund der Akten der Propagandakongregation, die für die Zeit Pius XI. erst seit einigen Jahren zugänglich sind. Aus ihnen geht vor allem die entscheidende Rolle des Apostolischen Delegaten und späteren Kardinals Paolo Marella hervor. Denn die ersten Gutachten und Erlaubnisse der kirchlichen Autoritäten in Japan (insbesondere des Apostolischen Vikars Ross in Hiroshima und des Apostolischen Delegaten Mooney) setzten noch den (zumindest auch) religiösen Charakter des Staats-Shinto voraus und blieben auf der pragmatischen Ebene der *passiven* Mitwirkung. Erst Marella hat die Frage aus der rein pragmatischen Ebene des “tolerari posse” ins Prinzipielle gehoben und damit den Hebel geliefert, durch den eine grundlegende Revision in der Ritenfrage möglich wurde. Dies geschah freilich im Rahmen einer (aus heutiger Sicht) problematischen politischen Option: einer positiven Sicht des Staats-Shinto als säkularer nationaler Staatsideologie, die ein Bollwerk gegen den Kommunismus bildet. Mit einer Bereitschaft weitgehender *Inkulturation* verbindet sich so bei ihm eine sehr naive Sicht des japanischen Nationalismus.

Lo deseable y lo posible. La visión y representación de China en la obra de José de Acosta

Ana Carolina Hosne*

Los sucesos y problemas de la conquista de América interesaron de modo particular a José de Acosta,[1] especialmente desde la línea de los maestros españoles de la Escuela de Salamanca, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Melchor Cano, entre otros. En 1566, ya hacia el final de sus estudios teológicos y filosóficos en Alcalá de Henares, a los veintiséis años de edad Acosta se ordenó sacerdote; ejerció, además, como profesor de teología en el colegio de Ocaña recién inaugurado. Fue en ese periodo de su vida que cobró forma la orientación definitiva de su *vocación de Indias*, en el momento en que los colegios de la Compañía en España, en plena ebullición misionera, buscaban canalizarla en la Indias bajo jurisdicción castellana.[2] Es probable, no obstante, que en un primer momento Acosta no quisiera ir a *esas* Indias, algo interpretado por su biógrafo, León Lopetegui, por la ambigüedad con la que manifiesta sus deseos de misión a Jerónimo Nadal[3] en 1561: "…que me siento desseoso de yr a las Indias, aunq tanto de andar entre los negros, y q' siendo [siento] inclinació a trabajar por amor del PS [Señor] todo lo que mis fuerças pudiere hasta lo ultimo".[4] Como observa León Lopetegui, por el contenido de la carta y la fecha

* Ana Carolina Hosne es profesora en el Centro de estudios de los mundos eslavos y chinos (CEMECH), Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM), Argentina. Su campo de investigación es la Compañía de Jesús en el tardío siglo dieciséis, conectando sus tres áreas de especialización: América latina colonial, Europa moderna y China en el período Ming. Su libro titulado The Jesuit Missions to China and Peru, 1570-1610. Expectations and Appraisals of Expansionism, 1570-1610 será publicado por Routledge en mayo de 2013. Actualmente es Visiting Fellow en la Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, donde está investigando su nuevo proyecto sobre la circulación del arte de la memoria en las misiones jesuíticas (siglos XVI-XVII).

1 *X.1540 Medina del Campo, S.J. 10.IX.1552 Salamanca, † 15. II. 1600 Salamanca (DHCJ I, pp. 10-12).

2 León Lopetegui, El padre José de Acosta S.I. y las misiones, Madrid 1942, pp. 37-61.

3 *1.VIII.1507 Palma de Mallorca, S.J. 29.XI.1545 Roma, † 3.IV.1580 Roma (DHCJ III, pp. 2793-2795).

4 Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Fondo Gesuitico (F.G.) mss 77 III, f. 111.

de su vocación misionera surge la impresión de que en un principio Acosta deseaba que lo enviasen a la India lusitana, por su alusión a los negros, propiamente bajo esa jurisdicción. La América hispana no surge como destino sino después de iniciada la misión a la Florida, en 1565. Pero observemos que, aún si hubo manifiesta conformidad de Acosta en su envío a las Indias Occidentales, su necesidad de aclarar que ese destino no es inferior al de las Indias Orientales tal vez debilite ese acuerdo: "La inclinacion mia no la siento a parte alguna determinada mas de generalmente pareserme que entre gente de alguna capacidad y no muy bruta me hallaria mejor aunq ubiesse otras…tambien con el averze comenzado a abrir el camino a las Indias Occidentales de España que me ha representado que entre los que ubiesse V.P. de enbiar para ayudar por alla podria haber mi parte si me mandassen hazer lo que aca hago de leer teologia o predicar u otro ministerio alguno y si aesotras Indias me enbiasse la obediensia en quedarme en Goa o por alli hallo alguna repugnancia por parezer que me deve de ser poco mas aquello que lo de aca".[5] Como intentamos demostrar aquí, las Indias Orientales estuvieron siempre presentes en la obra de Acosta, de un modo u otro, a través de distintas reflexiones, si bien el jesuita siempre admitió saber más del Perú que de otras partes – más o menos remotas – del mundo. En efecto, en su *De Procuranda Indorum Salute*, obra compuesta en Perú entre los años 1576-1577 y publicada en 1588 en España, Acosta declara que, no sólo por ser las *naciones de indios* innumerables, así como sus ritos y la necesidad de ser instruidas de modo distinto, sino por no sentirse con disposición para tanto y porque sería imposible referirse a todas, decidió ceñirse principalmente a los indios del Perú. Entonces, los dos motivos con los que justifica esta elección son, por un lado, – como ya señalamos – el hecho de que Acosta conoce mejor el Perú; por otro, que allí los indios ocupan un lugar intermedio entre los otros, lo que sirve para *hacer juicio* más fácilmente de los demás.[6] Tomemos otro ejemplo de esta conciencia de Acosta respecto de sus límites y la imposibilidad de referirse con igual profundidad a tierras remotas. En el capítulo veintitrés del libro tercero de la *Historia Natural y Moral de las Indias*, donde Acosta trata la diferencia de un día entero que separa a las Indias Orientales de las Occidentales, declara que tratar de la China y Cochinchina es "cosa infinita" y ajena a su intención,

5 ARSI, Hisp. 110, ff. 251-252v.

6 José de Acosta, De Procuranda Indorum Salute, Madrid 1954, p. 391.

"que es sólo de las Indias occidentales".[7] Como fuere, en Oriente, China ocupó un lugar particular que inspiró la pluma de Acosta en varios sentidos. La menciona por primera vez en *De Procuranda Indorum Salute*, siempre junto a Japón, a partir de la clasificación de tres grupos de *naciones de bárbaros* que el jesuita presenta en el Proemio a *De Procuranda*. Concebida como un manual de evangelización, en esta obra el jesuita integra las misiones en ambas Indias, Orientales y Occidentales, siempre atento a su distinta naturaleza. En efecto, a partir de su propia experiencia en el Perú, Acosta argumenta que el estilo y las formas de evangelizar debían adaptarse según las características de las naciones de *bárbaros*, esto es, aquellas privadas de la luz del evangelio. Señala tres categorías de *naciones bárbaras* y los correspondientes modos para su evangelización, condición para su salvación. Acosta ubica a los indios de Perú y México en una categoría intermedia entre los chinas y japones, reunidos en una primera categoría, y los indios nómades, salvajes semejantes a las fieras, en una tercera.[8] Sobre el segundo grupo de bárbaros, que comprende a nuestros mejicanos y peruanos, el autor encuentra dignos de admiración sus imperios y repúblicas, sus leyes e instituciones si bien, a pesar de ello, carecen de la *recta razón* y del *modo civil* de los demás hombres.[9]

7 José de Acosta, Historia Natural y Moral de las Indias, Madrid 1954, p. 83.

8 Al primer grupo – chinos y japoneses – "…pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas…y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras... Todas estas naciones, aunque en realidad son bárbaras…, deben ser llamadas al evangelio de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y a los romanos". Acosta, De Procuranda (n. 6), p. 391 y ss. El tercer y último grupo es ejemplificado con los indios nómades del Caribe, así como los chiriguanos, los moxos, todos los pueblos de Brasil y los habitantes de la Florida principalmente.

9 Muchos estudiosos han señalado esta clasificación como un sistema de etnología universal, sin precedentes, al trazar diferencias entre distintos grupos dentro de América, pero estableciendo a la vez una conexión entre los bárbaros amerindios y los de Asia. Entre otros autores, citamos aquí a Anthony Pagden, La caída del hombre. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa, Madrid 1988, p. 220 y ss. Pagden subraya que la Apologética historia de Bartolomé de Las Casas constituye el primer análisis comparativo detallado de la cultura amerindia. Pero, si bien hay afinidades entre ambas clasificaciones, el autor señala que no hay evidencia de que Acosta conociera la obra de Las Casas. Pagden, La caída (n.8), p. 200. Por otra parte, Manuel Marzal señala que si bien Acosta no alcanzó un profundo conocimiento de la cultura americana comparable, por ejemplo, al que alcanzó Sahagún en Nueva España, el jesuita compensó la insuficiencia de sus observaciones con la profundidad de su análisis, por lo que debe considerárselo más un etnólogo que un etnógrafo de las culturas americanas, Manuel Marzal, Historia de la antro-

Nos interesa resaltar un aspecto fundamental que se desprende de esta clasificación de Acosta de las *naciones de bárbaros* del Proemio a *De Procuranda*, y es la trayectoria evangelizadora en las Indias Orientales, donde era posible el modo de predicación apostólica, encarnado en Francisco Javier,[10] cuando en Perú y Méjico, *soldado y sacerdote deben ir juntos*. Podemos ver entonces que en Acosta la cristianización de esta categoría intermedia de *bárbaros* conlleva implícitamente un uso de la fuerza conforme a su ubicación en esta clasificación. Resaltemos ahora dos aspectos a partir de lo dicho. En primer lugar, que la presencia de China en *De Procuranda* tiene lugar en este primer grupo, de chinas y japones, dentro de la clasificación de *naciones bárbaras*, destinatario de la predicación apostólica, libre de violencia. En segundo lugar, se trata de un protagonismo compartido, siempre junto a Japón. Pero años más tarde, a partir de un suceso posterior, con aristas controvertidas dentro de la Compañía de Jesús, la pluma de Acosta otorgó a China un protagonismo exclusivo. Luego de abandonar el Perú para siempre – con destino a España –, entre fines de mayo y principios de junio de 1586, Acosta se embarcó primero hacia Nueva España, donde permaneció por un año. Allí conoció al misionero en Filipinas, Alonso Sánchez,[11] quien informó a Acosta sobre la misión de la Compañía en China. Sánchez había hecho dos viajes a Macao, el puerto portugués cercano a Cantón, al sur de China. En el primer viaje en 1582, se embarcó desde Filipinas hacia China, con motivo de dos tareas asignadas por el gobernador de esas islas: procurar que reconocieran por Rey de Portugal a Felipe II – objetivo que logró – e intentar establecer relaciones comerciales entre Filipinas

pología indigenista: México y Perú, Barcelona - Mérida 1993, p. 94. Fermín del Pino también observa que el tratado misional de Acosta presenta este proemio que ha sido muy valorado etnológicamente – sobre todo a partir de J.R. Rowe – por contener una tipología cultural que diferencia a los pueblos de las Indias (orientales y occidentales) según su nivel cultural: unos nómadas y sin autoridad, otros tienen a medias estas cualidades y otros tienen ciudades y autoridades estables (aunque les falten escritura al modo latino), Fermín del Pino, Edición de crónicas de Indias e historia intelectual, o la distancia entre José de Acosta y José Alcina en: Revista de Indias, 190/1990, pp. 861-878. Cabe señalar que esta clasificación se repite en la Historia Natural y Moral, si bien en esta obra los tres grupos son amerindios; y los mexicanos y peruanos son los que se ubican en primer lugar.

10 *7.IV.1506 Javier (España), co-fundador de la Compañia de Jesús y misionero, † 3.XII.1552 Shangchuan (China) (DHCJ III, pp. 2140-2141).

11 *c.1545, Mondéjar (España), S.J. 2.VII.1565 Alcalá de Henares, † 27.v.1593 Alcalá de Henares (DHCJ IV, pp. 3486-3487).

y China. Sin duda, sus gestiones se debían a la unión de las dos Coronas de España y Portugal, así como a las esperanzas que ella generaba de numerosas conquistas en las costas vecinas de las islas, antes que su explotación misma.[12] Como vemos más adelante, la imposibilidad de llevar adelante esta última empresa despertó en Sánchez un afán bélico contra China – sin otro objetivo que el de su conquista espiritual –, que manifestaría algunos años después en un memorial. En 1586, el jesuita se embarcó hacia México, llegando a Sevilla ese mismo año. Durante su primera estadía en Macao, entre 1582-1583, tomó conocimiento de la precaria situación de los jesuitas Michele Ruggieri[13] y Matteo Ricci,[14] los primeros que habían logrado entrar a China continental en 1583, así como de varios portugueses que habían fracasado en ese intento. Según Alonso Sánchez, Felipe II reunía justo título para penetrar por la fuerza en el Imperio Ming, no sólo fundamentado en la necesidad de predicar el Evangelio entre los *gentiles* en China, sino también en las injurias ocasionadas a castellanos y portugueses en Macao a causa de la prohibición de entrada de extranjeros a este imperio.[15] Aún más, estos obstáculos inspiraron al misionero de Filipinas para componer un memorial donde proclamaba que en China el cristianismo debía introducirse del mismo modo que en América: primero mediante la conquista por las armas y después con la predicación del Evangelio. Y José de Acosta fue quien preparó una refutación por escrito de la proclama de Sánchez. Desde Nueva España envió al General Acquaviva dos escritos contradiciendo los argumentos de Sánchez: *Parecer sobre la guerra de la China*, fechado el 15 de marzo de 1587, en el que expone cuatro puntos por los que no era lícito

12 Lopetegui, El Padre (n. 2), p. 462.

13 *1543 Spinazzola (Italia), S.J. 27.X.1562 Roma, † 11.V.1607 Salerno (Italia) (DHCJ IV, pp. 3433-3434).

14 *6.X.1552 Macerata, S.J. 15.VIII.1571 Roma, † 11.V.1610 Beijing, (DHCJ IV, pp. 3351-3353).

15 Antonio Astrain, Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España, Madrid 1902-25, IV, p. 462. En este sentido, Pierre-Antoine Fabre señala que Alonso Sánchez representa una confirmación paradojal de la diferencia entre una estrategia y una política de conquista cuando, en su caso, la penetración en China por la vía armada no implica la conversión de los infieles como justificación de apropiación de su riqueza (Pierre-Antoine Fabre, Saggio di geopolitica delle correnti spirituali, en: I Gesuiti ai Tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, ed. Paolo Broggio, Francesca Cantú, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano, Brescia 2007, pp. 185-203).

hacer la guerra a China, y *Respuesta a los Fundamentos que justifican la Guerra contra la China*, complemento del anterior, del 23 de marzo de 1587.[16] Surgen dos aspectos que debemos considerar en esta introducción. En primer lugar, el mayor protagonismo que la pluma de Acosta otorga a China en aquellos dos memoriales, a partir de la refutación al plan bélico de Alonso Sánchez. Por otro lado, como mencionamos más arriba, es Sánchez quien provee a Acosta información sobre la misión de los jesuitas en China, en ese momento a cargo de Michele Ruggieri y Matteo Ricci, quienes ya habían establecido una residencia en Zhaoqing, en la provincia de Cantón. Este último aspecto nos obliga a rastrear, en la medida de lo posible, la información que Ruggieri transmitió a Sánchez personalmente, y Ricci indirectamente por medio de cartas, ya que es la que va a llegar a oídos de Acosta. Particularmente, nos interesa analizar el modo en que Acosta reproduce en su obra esa información que recibe por vía de Alonso Sánchez sobre China, la cual toma un sinuoso derrotero, entre cartas y viajes, para plasmarse en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) de José de Acosta, tal como intentamos demostrar en este trabajo. Mucho de este caudal y flujo de información forma un aspecto fundamental de lo que algunos autores han denominado “corrientes geopolíticas”, estrechamente relacionadas con la expansión misionera de una orden universalista como la Compañía de Jesús.[17] Específicamente, intentamos mostrar

16 José de Acosta, Escritos menores, Madrid 1954, pp. 331-333 y 334-345.

17 Nos referimos particularmente a dos trabajos: el de Pierre-Antoine Fabre quien propone, desde un abordaje historiográfico, un ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales, a partir del caso del jesuita en Filipinas, Alonso Sánchez, que se ubica en un lugar clave respecto a la renovación religiosa en los primeros años del generalato de Acquaviva, Pierre-Antoine Fabre, Saggio di geopolitica (n. 15). En el mismo volumen, Ines Županov comenta el trabajo de Fabre, a la vez que – también desde un enfoque historiográfico – amplía su análisis para considerar la expansión y universalismo de la Compañía en Asia en el siglo XVI, Ines G. Županov, Correnti e controcorrenti, en: I Gesuiti ai Tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, ed. Paolo Broggio, Francesca Cantú, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano, Brescia 2007, pp. 205-218. Recientemente, en un trabajo titulado Possevino’s East: Visions of Asia and the Geopolitics of Knowledge in the Bibliotheca Selecta, Antonella Romano plantea la geopolítica jesuítica para pensar – desde un plano intelectual – una conexión entre la espacialidad y la geografía en la Biblioteca Selecta de Antonio Possevino. Agradezco a la Dra. Romano el haberme facilitado este trabajo presentado en la conferencia anual Renaissance Society of America, Venecia, abril de 2010.

el reflejo y reelaboración de esa información en la *Historia Natural y Moral de las Indias*, como punto de llegada de la visión y representación que Acosta construye de China, a partir de su *De Procuranda Indorum Salute* – compuesta en 1576 – como punto de partida. En el ínterin, los memoriales de Acosta contra Sánchez eran derivados de las corrientes geopolíticas, producto de la experiencia misional de la Compañía de Jesús y, al mismo tiempo, ellas mismas flujos de información respecto a esa experiencia en otros puntos del orbe a los que – en este caso –, Acosta no tuvo acceso. De acuerdo con nuestro propósito, en un primer apartado analizamos la visión de China en *De Procuranda Indorum Salute*, previamente a la entrada de los jesuitas Ruggieri y Ricci a China. En el mismo apartado nos trasladamos a los polémicos memoriales con los que Acosta refuta al de Sánchez en torno a la guerra al Celeste Imperio, cuando la Compañía ya había establecido una misión en China. Pero, aún cuando Acosta ya tenía noticias de esta misión gracias a sus conversaciones con Sánchez en Nueva España, en sus memoriales todavía resuenan los ecos de *De Procuranda* para referirse a China. En un segundo apartado analizamos el impacto de la información que – tal como intentamos reconstruir aquí – Acosta recibe vía Alonso Sánchez respecto a la misión de los primeros jesuitas en China. Por eso es necesario trasladarnos luego a la misión jesuítica en China para comprender el flujo de información que llegaría a Acosta y que, como pretendemos demostrar aquí, se refleja en la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Por ultimo, en un tercer apartado, analizamos las conclusiones en torno a los cambios de la visión y representación de China que Acosta construye a través de sus escritos con el correr del tiempo.

De Procuranda Indorum Salute y los memoriales contra Alonso Sánchez: la visión acostiana de China como el reino de la genuina misión apostólica

En el momento de composición del *De Procuranda Indorum Salute*, José de Acosta sabía de los fallidos intentos de varios misioneros por entrar en el hermético Imperio Ming, tal como lo afirma en el sexto capítulo del libro primero de esta obra.[18] Pero

18 “Sería largo enumerar los dones del espíritu, los prodigios y milagros que acompañaron la predicación de la fe, tanto en la India oriental como en estas nuestras de Occidente, aun en estos tiempos en que tanto se ha resfriado la caridad. Los sucesos de Japón son ya conocidos. A la China por mucho tiempo se ha intentado entrar, y ya se ha abierto la puerta por la doble navegación de portugueses y de castellanos partiendo de Nueva España” (Acosta, De Procuranda (n. 6), p. 408).

si bien Acosta sabe que China es un bastión todavía inexpugnable, al mismo tiempo no duda en integrarla al reino de la predicación apostólica: la India Oriental. En *De Procuranda*, esta observación está indisociablemente unida a la imposibilidad de aplicar ese modo evangélico en las Indias Occidentales: "…cuantos toman el oficio de dilatar el evangelio, consideran su suerte mas dichosa, si pueden predicarlo al modo evangélico. En lo cual no hay duda que ha cabido buena dicha a los padres de la Compañía en la mayor parte de la India oriental, donde han podido anunciar a Jesucristo de manera verdaderamente apostólica a muchas naciones: a los indios, persas, árabes, etíopes, malabares, japoneses, chinos y otros innumerables".[19]

A partir de la referencia a los distintos modos de evangelizar según la naturaleza de las *naciones de bárbaros*, Acosta profundiza la clasificación del Proemio, sobre todo en el segundo libro de *De Procuranda*. El primer modo siempre implica el uso e instituto de los apóstoles y de los predicadores hacia los *gentiles*, sin ningún aparato militar y, como dijimos, el apostolado de Francisco Javier en el Este asiático es modelo y paradigma; sólo que, aún si es el ideal, no se puede aplicar a otras zonas o regiones.[20]

En el capítulo diecisiete del quinto libro, Acosta recalca el principal objetivo de la Compañía de Jesús, ya indicado en el título: "La Compañía de Jesús debe procurar con todas sus fuerzas la salvación de los indios". Si bien la Compañía fue instituida principalmente para discurrir por cualquier parte del mundo en diversas misiones, nunca debe cumplir tanto este ministerio como con las *naciones de indios*, "…Porque ¿a qué otra parte mira aquel voto que hacemos en las profesiones solemnes y que solemos llamar el cuarto acerca de obedecer al romano pontífice en lo tocante a las misiones? Para qué hacerse mención tantas veces en las bulas apostólicas del Instituto,

19 Acosta, De Procuranda (n. 6), p. 442.

20 El otro modo es no hacer entradas a gentes nuevas, sino sólo a las que ya están sometidas a los príncipes cristianos justa o injustamente, y a ellas predicar la palabra de Dios. La tercera, que entren los ministros de Dios y prediquen a Jesucristo donde todavía no ha sido anunciado, pero auxiliados con ayudas humanas y presidio de soldados que les defiendan las vidas. Pero, desde ya, la principal preocupación de Acosta, aquella de procurar la salvación del grupo intermedio, de los indios peruanos y mejicanos. En este sentido, señala Fermín del Pino, la intención del proemio todavía no es ofrecer una secuencia evolutiva de las culturas americanas sino clasificar taxonómicamente a los bárbaros - De promulgatione Evangelio apud Barbaros – para proponer que no se generalice un mismo método misional para todos, Fermín del Pino, Edición de crónicas (n. 9), p. 871.

de la ida a los indios? A que fin repite y encomienda nuestro bienaventurado padre Ignacio en las Constituciones que cada uno con animo pronto y alegre esté presto para ir a fieles o infieles, como le será mandado, aunque sea a las remotísimas partes de la India? Es digno de notarse que, desde sus principios, los padres y fundadores de esta Compañía suspiraron sobre todo por las misiones de Indias…Siendo todavía muy pocos en número y apenas confirmada por la Sede apostólica su profesión de vida, mandaron dos de ellos a la India oriental; uno de los cuales, Francisco Javier, hizo cosas tan grandes…y dejó tal ejemplo a los suyos…Y aunque a esta India occidental ha sido llamada la Compañía de Jesús más tarde y con mayor moderación, sin embargo, espero con confianza cierta de la benignísima providencia de Dios que no serán inferiores sus trabajos y frutos...".[21]

Nos interesa señalar algunas cuestiones. En primer lugar, como ya dijimos, el destino de la India Oriental como el primero que esperaba a la Compañía de Jesús y a los primeros padres, donde una evangelización sin armas fue posible. Cabe decir, en este contexto, que desde la perspectiva de Acosta resultaba inaceptable la proclama de Alonso Sánchez respecto a hacer la guerra a China y la refutaría con muchos de los argumentos en *De Procuranda*, entonces volcados en los memoriales. Sin embargo, más allá de la conexión existente entre estos escritos, los tiempos habían cambiado desde aquella estancia en Perú de José de Acosta como provincial en 1576, cuando compone *De Procuranda* y los años 1586-1587, cuando se encuentra con Sánchez en Nueva España y compone los memoriales. En ese entonces, la Compañía ya contaba con una misión en China desde 1583. Sin embargo, antes de centrarnos en la conexión entre estos escritos de Acosta debemos primero remitirnos a los aspectos geopolíticos de los memoriales.

El circuito de la geopolítica jesuítica en las Indias Orientales: Alonso Sánchez en el sur de China y Macao

Como mencionamos en la introducción, Acosta se embarcó entre fines de mayo y principios de junio de 1586 hacia México, donde se encontró con Alonso Sánchez, misionero en Filipinas, quien ya había hecho dos viajes a Macao. El primero, en 1582, cuando Sánchez se embarcó desde Filipinas hacia China, con motivo de dos tareas asignadas por el gobernador de esas islas; esto es, procurar el reconocimiento de Felipe II como Rey de Portugal – objetivo que lo-

21 Acosta, De Procuranda (n. 6), pp. 570-571.

gró – e intentar establecer relaciones comerciales entre estas islas y China, en el que fracasó. En Cantón, Sánchez se encontró con Ruggieri cuando éste negociaba – con dificultades – el establecimiento de la misión en China. Alonso Sánchez le mostró los papeles que traía consigo, todos ellos dirigidos a las autoridades chinas de la provincia de Cantón con las que pudo comunicarse gracias a las habilidades de Ruggieri como intérprete. Ruggieri vio la dificultad de esta empresa, no sólo por los chinos – que desconfiaban de los castellanos –, sino por los portugueses de Macao que no aprobarían la entrada de los españoles a China por vía de Manila. Finalmente, los objetivos de Sánchez quedaron truncos.[22] Sin haber concluido las gestiones para establecer relaciones entre Cantón y Manila, se les permitió a los jesuitas volver a Macao. Allí Sánchez conoció al Visitador de la Orden en Oriente, Alessandro Valignano,[23] quien en ese entonces se dirigía a Europa desde Japón, y le informó de la coronación de Felipe II como rey de Portugal. En 1584 Sánchez efectuó otro viaje a Macao en compañía del Factor de la Real Hacienda, Juan Bautista Román. Una vez allí, se contactó nuevamente con Ruggieri y, otra vez, ambos vieron que la posibilidad de una comunicación entre Manila y China no sería posible.[24] El Padre General de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva[25] ya había advertido a los jesuitas en las Filipinas que no fueran desde allí ni a China ni a Macao, para evitar mezclar los viajes de la Nueva España con los de Portugal, algo que el mismo Felipe II hasta entonces tampoco había permitido.[26] Fue en este segundo viaje donde Sánchez realiza las controvertidas declaraciones en un memorial que motivaría a José de Acosta a responderle.

Como dijimos, en el primero de esos viajes a Macao Sánchez se había enterado de la – entonces – precaria situación de los jesuitas italianos Ruggieri y Ricci, así como de varios portugueses en el intento de entrar en China, que había cerrado sus puertas a los extranjeros. Este fue uno de los aspectos que motivaron a Sánchez a afirmar que en China el cristianismo debía introducirse del mismo

22 Astrain, Historia (n. 15), p. 452 y ss.

23 *7.II.1539 Chieti (Italia), S.J. 29.V.1566 Roma, † 20.I.1606, Macao (DHCJ IV, pp. 3877-3879).

24 Lopetegui, El Padre (n. 2), p. 462.

25 *14.IX.1543 Atri (Italia), S.J. 22.VII.1567 Roma, † .31.I.1615 Roma (DHCJ II, pp. 1614-1615).

26 Astrain, Historia (n. 15), p. 454.

modo que en América: primero con la conquista por las armas y después con la predicación del evangelio; *la cruz y la espada unidas en estrecha armonía*. Y tuvo la posibilidad de discutir estos temas con Ruggieri y con el Visitador de la Orden en Oriente, Alessandro Valignano, quien jamás dudó en manifestar su desagrado frente a la actitud de Sánchez, sobre todo por el revuelo que algunas de sus declaraciones causaron en Japón, como aquellas dirigidas al Vice-provincial de Japón, Gaspar Coelho[27]: "Como esta conversión de los reynos de la China sea tan desseada…por esso no perdemos coyuntura que se pueda dar algun tiento que no la provemos. La que agora se offreció fué escrevir nos à todos los dichos el p. Rogero y su compañero, que se podían assentar pazes con los virreyes y rey de la China; y aunque por allá no tenemos mucha gana dellas, por entender que son de ningun fruto, pero, porque dellas se podrían tramar las guerras por do se viniesse á la verdadera paz evangelizantium pacem, querríamos opportune et importune tramar con ellos, porque de su conversión por vía de predicación, aunque yo, por haber estado algunos meses por la China adentro y averlos tratados algunos años en Luçon, puedo affirmar que es imposible, *apud Deum omnia possibilia sunt*; pero en esta más quiero creer a quantos allá los han tratado veinte años ha y aquí de cerca treinta, que todos dizen lo mismo y juzgan que este negocio le ha de concluir Dios por el camino de la Nueva España y Perú; solo difieren en que todos quanto algo entienden no hallan en aquellos reinos título ni derecho para poderse aver conquistado, y en estos hallan muchos".[28]

En una carta de 1585 a Acquaviva, Valignano advertía sobre la presencia de los castellanos en Filipinas y su afán por entrar a China, haciendo especial mención de Alonso Sánchez cuando habla sobre los otros padres de la Compañía. Se refiere al espíritu *bien peregrino* de Sánchez, cuando en su primera visita "cometió tantas indiscreciones que" – cuenta Valignano – "quedé espantado…".[29] Y si en un principio el visitador no tuvo inconvenientes de que mandasen jesuitas españoles, con el tiempo cambió de parecer y evitaría la entrada de jesuitas desde Nueva España o Filipinas. El cambio de actitud de Valignano respecto de la entrada de jesuitas españoles a

27 *c.1529 Oporto; S.J. III.1556 Goa, † 7.V.1590 Katsusa (Japón) (DHCJ I, pp. 834-835).

28 Alonso Sánchez a Gaspar Coelho, Vice provincial de Japón, Macao, 5 de julio de 1584, en Pietro Tacchi Venturi, Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I., Macerata 1911-1913, II, p. 425. Aquí Sánchez se refiere a Ricci cuando menciona al compañero de Ruggieri, dado que en ese momento Francesco Pasio había partido a Macao.

29 ARSI, Jap. Sin. 10 I, f. 25v.

Japón y China no debió poco a las sospechas en Japón de intenciones conspirativas y usurpadoras por parte de los jesuitas.[30] Pero, en definitiva, la reacción contra el plan de Sánchez y los españoles en Filipinas puede concebirse como aquella necesaria frente al espíritu expansionista castellano que la Monarquía hispana ponía en acto por presión de Felipe II sobre las jurisdicciones eclesiásticas. En ese sentido, Acquaviva y Valignano eran de la misma opinión respecto a este amenazador espíritu expansionista: había que frenarlo.[31] Y por ese motivo Acquaviva solicitaría a Acosta que vigilase a Sánchez, nombrándole su superior, si bien después se daría la situación inversa, como vemos más adelante.

En 1586, Sánchez se embarcó hacia México desde Manila, en el galeón de Acapulco, y siguió para la capital de Nueva España, donde sus planes – nuevamente – generaron fervorosas discusiones, al punto que el Virrey Marqués de Villamanrique creyó necesario advertir a Felipe II de lo que ocurría en aquél punto del orbe.[32] Y allí Sánchez se encontró con Acosta, quien se dirigía a Roma y Madrid; fue en la antesala de esa travesía ultramarina que discutieron e intercambiaron impresiones y puntos de vista sobre las misiones, donde sin duda surgió la cuestión china. Como resultado de este intercambio, Acosta escribe – el 15 de marzo de 1587 – un primer memorial a Roma con la refutación de los planes de Sánchez de una conquista armada del Celeste Imperio.[33] Pero aquí detenemos el

30 El primer embate que sufrió la Compañía ocurrió en 1592, bajo el regente Toshotomi Hideyoshi (1537-1598), quien mediante un edicto ordenó la expulsión de los jesuitas. Si bien no se implementó de manera drástica, podía invocarse en cualquier otra oportunidad en la medida que siguiera vigente, lo que generó una situación de inestabilidad que afectaba la permanencia de los seminarios y colegios de la Compañía, necesarios para el desarrollo de un clero local. Ese edicto marcó el comienzo de toda una serie de persecuciones, que culminarían en 1614 con el edicto de prohibición del cristianismo bajo el Shogunato Tokugawa, en el poder desde 1603, M. Antoni J. Üçerler, Alessandro Valignano: man, missionary and writer, en: Renaissance Studies, 17/2003, pp. 337-336.

31 J. M. Millan, La trasformazione della Monarchia hispana alla fine del XVI secolo. Dal modelo católico castigliano al paradigma universale católico-romano, en: I Gesuiti ai Tempi di Claudio Acquaviva, Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento, ed. Paolo Broggio, Francesca Cantú, Pierre-Antoine Fabre, Antonella Romano, Brescia 2007, p. 23 y ss.

32 En este sentido, es relevante la observación de Lopetegui, quien señala que esa comunicación que el virrey envía a Felipe II el 6 de mayo de 1587 es un pequeño modelo de ejercicio del Patronato Regio (Lopetegui, El Padre (n. 2), p. 464).

33 Lopetegui, El Padre (n. 2), p. 465.

análisis de los acontecimientos producto de la geopolítica jesuítica para centrarnos en el análisis de los memoriales de Acosta.

Los memoriales contra Sánchez (1587). La argumentación acostiana en línea de continuidad con *De Procuranda Indorum Salute*

Desde México, el 15 y 23 de marzo de 1587 respectivamente, Acosta envió al General Acquaviva dos escritos contradiciendo los argumentos de Sánchez: *Parecer sobre la guerra de la China*, en el que expone cuatro puntos por los que no era lícito hacer la guerra a China, y la *Respuesta a los Fundamentos que justifican la Guerra contra la China*, del 23 de marzo de 1587 donde Acosta responde a las razones que Alonso Sánchez había expuesto en su memorial para persuadir la guerra contra China.[34] Es realmente imposible detenerse en la riqueza de los memoriales de Acosta contra Sánchez, donde aquél refutó cada uno de los puntos de cada uno de los capítulos del memorial del misionero de Filipinas respecto a una guerra con China.[35] En el primer memorial, *Parecer sobre la guerra de la China*, desde el comienzo Acosta se dirige al *particular del punto que se trata, si es lícito hacer guerra a los Chinas* Son cuatro las causas que analiza para una guerra contra el *Celeste Imperio*: la primera es la de *no admitir en su tierra otras naciones ningunas, aunque quieran entrar de paz*; la segunda, la exclusión de los extranjeros del trato y comercio de aquel Imperio – que es contra el derecho de gentes. La tercera causa que se puede pretender contra China es la de injurias y agravios a los portugueses y españoles *que contratan con los Chinas así en Macán* como en otras partes del mar y tierra; la cuarta es la de agravios contra los fieles que se han bautizado en China.[36] Lo que Acosta evalúa es la licitud de estas

34 Acosta, Escritos menores (n. 16), pp. 331-333 y 334-345.

35 Acosta establece dos distinciones: la de una guerra justa o injusta así como lícita o ilícita. "Para este examen y averiguación son necesarias dos noticias: una del derecho, cuándo sea lícita la guerra y cuándo no; otra del hecho, qué causa hay en el caso que ocurren que pidan la guerra; y mucho más necesaria que ambas estas noticias es la estimación de la verdadera prudencia…". Luego, más abajo, Acosta declara: "Esto he dicho porque, aunque el Memorial del P. Alonso Sánchez refiera algunas y muchas cosas ciertas y notorias, otras no lo son tanto sino de oídas y conjeturas, y algunas se escriben o refieren por otras personas con harta diversidad", Acosta, Escritos menores (n. 16), p. 431.

36 Acosta, Escritos menores (n. 16), pp. 431-434. León Lopetegui ofrece un análisis muy pormenorizado de los dos memoriales de Acosta y logra nuclear las causas respecto a las cuales Acosta argumenta y contra argumenta en este primer me-

causas. Respecto al segundo memorial *Respuesta a los Fundamentos que justifican la Guerra contra la China*, del 23 de marzo de 1587, nos interesa resaltar aquellos puntos con eco en *De Procuranda* en torno a la naturaleza de las *naciones bárbaras*: "En el Perú y Nueva España y islas adyacentes nadie puede negar lo que el Memorial dice, y así justamente puso la Iglesia el supremo gobierno en los reyes católicos de España. En el Japón mucho tiempo gobernó el rey de Bungo siendo infiel, sin necesidad de superior temporal...Pues viniendo a los Chinas, primero ha de constar claramente que el rey es incapaz de tal gobierno, que se le quite o se le ponga superior temporal... en lo temporal no tienen más policía los japones que los chinas…".[37]

Acosta continúa la refutación de los fundamentos de Sánchez, quien – en el segundo y tercer capítulo – deduce que, de las malas costumbres y vida contraria a la que enseña el Evangelio los infieles harán burla de nuestra predicación, por lo que es necesario ir con autoridad y potestad y fuerza de armas. Lo que el teólogo Acosta señala –siguiendo el ejemplo de San Pablo – es que la predicación evangélica siempre tuvo estas contrariedades, aún en otras naciones cuyas costumbres eran sin duda más bárbaras y fieras que son las de los Chinas: "Por donde se debe temer que hacer nueva introducción del evangelio y dar para esto regla universal, es cosa peligrosa, y no por eso se niega que donde los hombres sean tan salvajes y bárbaros, que más se hayan vuelto bestias, como son indios caribes, que sea necesaria alguna manera de potestad y compulsión, como en otra parte lo disputamos largamente. Pero en orden a la China, donde hay policía y gobierno, y la contrariedad al evangelio nace de la vida carnal que siempre el mundo enseñó a los suyos, no hay razón para buscar otras armas sino las de Jesucristo, y esas son las poderosas…".[38]

morial. Sin embargo, no encontramos correspondencia en el mismo memorial de Acosta con la tercera causa que señala el biógrafo de Acosta, esto es, la predicación del evangelio, Lopetegui, El Padre (n. 2), p. 466.

37 Acosta, Escritos menores (n. 16), p. 336. Este es un punto desarrollado en el segundo libro en De Procuranda, donde – en el capítulo XI – Acosta dice: "Es cosa averiguada que no hay tanto daño cause a la instrucción y salud espiritual de los indios como la competencia entre las dos potestades, temporal y espiritual, y el menoscabo o cualquier género de lucha contra el poder civil. Y dejando ahora a un lado los otros magistrados seculares, yerran sin género de duda gravemente los que…ponen duda en el derecho de nuestros reyes, y de su gobierno y administración, moviendo disputa sobre el derecho y título con que los españoles dominan a los indios…", Acosta, De Procuranda (n. 6), p. 448.

38 Acosta, Escritos menores (n. 16), p. 337.

Acosta mismo reconoce que esta es materia tratada ampliamente con anterioridad, y sabemos que es en *De Procuranda* – sobre todo en el libro segundo – donde Acosta afirma que en las Indias Occidentales, donde el modo apostólico no es posible, no es conveniente poner en duda el derecho de los príncipes cristianos a la gobernación de las Indias, necesaria al mismo tiempo para la salvación de los indios.[39] Y, en todo caso, "…no hay más que empeñarse en sutilizar más y buscar soluciones recónditas y profundas; porque aun concediendo que se hubiese errado gravemente en la usurpación del dominio de las Indias, sin embargo, ni se puede ya restituir, porque no hay a quien hacer la restitución, ni modo de efectuarla…".[40]

Sin duda, la refutación de cada uno de los capítulos del memorial de Sánchez se nutre de los contenidos del *De Procuranda*. Por ejemplo, Acosta reitera esta idea ya establecida en la clasificación del Proemio de que la policía y el gobierno – que existe en China pero no en Perú y México – se corresponden con los medios de predicación pacíficos y mansos y prudentes.[41] En la refutación a los capítulos 10, 11 y 12 Acosta hace algunas distinciones respecto a este tema. La primera, que se intenten otros medios pacíficos para que no se siga mayor daño y escándalo a la fe, de quitar gobierno y mando a los mayores y: "La segunda, que se intenten otros medios pacíficos cuanto sea posible, como es el que los Padres de Xauquin usan de aprender ellos la lengua, para no tener ellos necesidad de intérpretes tan in-

39 Es fundamental en este segundo libro la distinción que hace Acosta entre la aplicación del modo apostólico de evangelización siempre que sea posible…"mas cuanto lo consientan las circunstancias de tiempos y lugares, mantenga el modo antiguo y apostólico, y donde no lo sufra la condición de los hombres, haga cuenta que nada perderá de mérito ni alabanza y ni aun de fruto…", Acosta, De Procuranda (n. 6), p. 458.

40 Acosta, De Procuranda (n. 6), p. 448.

41 "…no ha lugar el mover guerra por título de la predicación en la China en cuanto hay esperanza que por los medios pacíficos y mansos y prudentes que los Padres de la Compañía en Xauquín – Zhaoqing – llevan haya conversión, ni hay para qué deshacer y apocar aquello tanto, pues hasta agora antes va ganando que perdiendo…, y han impreso la ley de Dios y en la China parece muy bien como lo es, y el hermano del Rey ha mandado que vaya a él el Padre Rugerio. Todos estos son buenos indicios, y con ganar al que gobierna está toda la China ganada. Querer, pues a este tiempo romper guerra es querer quemar la mies que comienza a granar", Acosta, Escritos menores (n. 16), p. 340. Estas observaciones refieren al quinto capítulo del memorial de Sánchez.

constantes y desleales; el persuadir a los mismos que mandan y gobiernan la verdad de nuestra fe, porque convertidos éstos, los demás se convierten fácilmente, y así, aunque en este medio se gaste mucho tiempo, es de mayor ganancia para esotros medios violentos, pues es más cierto que los naturales de la China seguirán más el gobierno y juicio de sus naturalezas que no sean extranjeros, que aunque por una parte nos mostremos blandos, por otra los oprimimos y vejamos más que sus mandarines".[42]

Acosta es, básicamente, un optimista cuando se refiere a los progresos de la misión en China que enumera en su memorial. En el sexto y último, Acosta señala que en toda aquella tierra, "tienen opinión de buenos y son estimados por tales los Padres de San Pablo, especialmente aquellos Padres italianos".[43]

La comparación de los jesuitas italianos con el modelo paulino corona, en nuestro análisis, la visión de China que Acosta reproduce en estos dos memoriales a partir de esa línea de continuidad con *De Procuranda*. La diferencia, producto del mayor caudal de información con la que el jesuita cuenta entonces, es que en *De Procuranda* el modelo de la predicación paulina en Oriente es Francisco Javier, quien muere sin lograr entrar en China. Y su mítica figura es ahora reemplazada por las de Michele Ruggieri y Matteo Ricci, quienes lograron hacer de esa expectativa una misión en el Celeste Imperio.

Por último, muy brevemente y para concluir el análisis de este apartado, veamos cómo Acosta se inserta en estas corrientes geopolíticas jesuíticas. Cuando los dos escritos llegaron a manos de Acquaviva en una carta de julio de 1587, el general nombró a Acosta superior especial de Sánchez, con orden de que todos los negocios que hubiesen de tratarse en Madrid fuesen con su parecer y supervisión. Acosta permaneció en México cerca de un año, y en mayo de 1587 se embarcó desde Veracruz hacia España junto a Sánchez.[44]

42 Acosta, Escritos menores (n. 16), pp. 339-340.

43 En la refutación al capítulo 14, dice Acosta: "Que haya esperanzas no vanas, sino verdaderas de que el medio de los Padres de Xauquín haya de fructificar, es argumento lo primero que lo que nunca hicieron los Chinas ni sus leyes lo permiten, que es dejar habitar extranjeros en sus tierras, eso han hecho con nuestros Padres, dándoles casa y morada muchos años. Lo tercero, que la ley de Dios se va publicando impresa en la misma lengua de la China, y no sólo no la contradicen, pero la alaban y veneran. Lo cuarto, que se va aumentando, consintiendo que entrase otro Padre portugués que es superior y otros compañeros cristianos, que por todos son diez o doce. Lo quinto, que el hermano del rey de la China ha enviado a llamar al Padre Rogelio para verse con él", Acosta, Escritos menores (n. 16), p. 344.

44 Una constancia de la fecha de este viaje puede apreciarse en el Memorial sobre

Traía ya compuesto desde América *De Procuranda*, y los dos primeros libros de la *Historia Natural y Moral de las Indias*.[45] Siempre atraído por asuntos políticos, cuando Acosta regresó a España encontró que un grupo de jesuitas españoles – conocidos como *memorialistas* – quería subordinar la Compañía en la península a la autoridad inquisitorial y liberarla del gobierno de Roma.[46] En 1595 este bando español llegó a pergeñar un plan que consistía en librarse de Acquaviva haciéndolo nombrar Arzobispo de Nápoles en la sede de Capua.[47] Por ese motivo, Claudio Acquaviva, quien reconocía en Acosta cualidades excepcionales – además de considerar sus buenas relaciones con Felipe II y sus servicios prestados en Lima como teólogo consultor de la Inquisición –, lo eligió para que actuara como emisario suyo ante el Rey de España, bajo el influjo de este grupo de jesuitas españoles. Pero Acosta, siempre imprevisible, dejó de ser un emisario de Acquaviva contra este grupo de jesuitas para pasarse al bando de ellos, como se puede constatar en dos escritos de esta época, el *Diario* y el *Memorial a Clemente VIII*.[48] Una vez más, el jesuita Alonso Sánchez aparece en el itinerario de Acosta. En 1592, aún antes de conocer la defección de Acosta, Acquaviva había resuelto enviar a Madrid a Alonso Sánchez con una misión similar a la que asignara a Acosta en 1588, esto es, la de vigilar; sólo que esta vez se invertían los roles. Sánchez debería vigilar al jesuita medinense a fin de defender el Instituto de la Compañía ante Felipe II y la Inquisición. Sin embargo, impedido por una grave enfermedad, Sánchez apenas pudo ocuparse en su misión hasta avanzado el año de 1593, cuando Acosta se dedicaba a las gestiones en Roma.[49] Él fue quien

ministerio entre indios del Padre Juan de Tovar al Padre Alonso Sánchez, abril de 1588, Tepotnotlán, Mon. Mex., III, p. 330, nota 4.

45 Francisco Mateos, Obras del P. José de Acosta, Madrid 1954, p. XX.

46 Se trataba de un grupo de veintisiete jesuitas españoles, entre los que se encontraba el teólogo Juan de Mariana y el padre, después cardenal, Francisco de Toledo, Miguel de la Pinta Llorente, Actividades diplomáticas del P. José de Acosta. En torno a una política, y a un sentimiento religioso, Madrid 1952, p. 27.

47 Angel Santos Hernández, La Compañía de Jesús y las dignidades eclesiásticas, Madrid 1999, I, p. 131 y ss.

48 El Diario es un apasionante documento de 1592 donde el mismo Acosta narra un juego de alternancias, de las entrevistas con el papa y con el General Acquaviva simultáneamente, en torno a la convocatoria de la Quinta Congregación provincial, Acosta, Escritos menores (n. 16), pp. 353-368. También reproducido en Astrain, Historia (n. 15), III, p. 524 y ss.

49 Mateos, Obras (n. 45), p. XXVIII.

informó que Acosta era un cristiano nuevo, "y de estos hombres ninguno, tarde o temprano, dejó de descubrir el pelo".[50]

En el próximo apartado nos concentramos en el vínculo entre Sánchez y los jesuitas italianos en China, Michele Ruggieri e, indirectamente, a través de cartas, Matteo Ricci. Porque es necesario mostrar los vínculos establecidos entre ellos para luego volver a Acosta y su *Historia Natural y Moral de las Indias*, donde el jesuita medinense vuelca aquella información que Sánchez le proveyera entre 1586-1587. Pero también las *litterae annuae* que por orden del General Acquaviva circulaban impresas desde 1581, desempeñaron un papel importante en este sentido, al transportar información de todas las provincias jesuíticas, incluidas las misiones de ultramar.[51] Una selección de cartas de las misiones en el Este asiático circuló en forma de libro, titulado *Avisos de la China y Japón del fin del año 1587, recebidos en octubre de 88, sacados de las cartas de los padres de la compañía de Jesús que anda en aquellas partes*, publicado en Madrid, en la imprenta de la viuda de Alonso Gómez, impresor de Felipe II.[52] En ese momento Acosta ya estaba de vuelta en Europa, por lo que muy probablemente se familiarizó con este volumen.

Así como en los memoriales tuvimos que retroceder y remitirnos a *De Procuranda Indorum Salute* para comprender la visión de China que Acosta promueve y propone, en la *Historia Natural y Moral de las Indias* es claro que él ya procesó toda esa información que recibiera respecto de China, para integrarla a esta obra.

50 Astrain Historia (n. 15), III, p. 543. En esta época, la correspondencia entre los jesuitas romanos y españoles señala la exacerbación del rechazo a los cristianos nuevos. Estos conversos eran muy cercanos al gobierno de Felipe II, y Roma les temía justamente por su sobrehispanización dentro de la Compañía de Jesús; el de Acosta fue un caso paradigmático, Pierre-Antoine Fabre, Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593, en: Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales, ed. Elisabetta Corsi, México D.F. 2008, pp. 93-94.

51 Markus Friedrich, Circulating and Compiling the Litterae annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication, en: Archivum Historicum Societatis Iesu (AHSI) 77/2008, pp. 3-39.

52 En este libro de cartas anuas, la primera es una carta de Alessandro Valignano, de enero de 1587, en donde informa de la entrada a China de los jesuitas portugueses Duarte de Sande y Antonio de Almeida, que se unirían a los padres italianos que residían en Zhaoqing en ese momento, esto es, Michele Ruggieri, Matteo Ricci y Francesco Pasio, Manel Ollé, The Jesuit Portrayals of China between 1583-1590, en: Bulletin of Portuguese/Japanese Studies, 16/2008, p. 50.

Alonso Sánchez, Michele Ruggieri y Matteo Ricci. La circulación de la información sobre China y su presencia en la *Historia Natural y Moral de las Indias* de Acosta

A partir de las conversaciones que Acosta sostuvo con Sánchez, en un vínculo que incluyó la vigilancia de uno sobre el otro en distintos momentos, Acosta obtuvo gran parte de la información que recibió sobre China. Y fue Michele Ruggieri quien, a partir de su propia experiencia, proveyó esa información a Sánchez. Por ese motivo, antes de centrarnos en Acosta, debemos reconstruir los contactos entre estos jesuitas, establecidos entre Macao y el sur de China.

Al igual que otros misioneros que habían intentado entrar a China, Ruggieri realizó sucesivos viajes a Cantón desde Macao. Pero, a diferencia de sus predecesores, se dirigió a los mandarines locales en su propio idioma para solicitar un permiso de estadía en Cantón – algo que en seguida despertó la curiosidad de los oficiales imperiales que los portugueses llamaban *mandarines*. Su pericia en el plano de la lengua pronto lo ubicó por encima de los mercaderes portugueses. Su conocimiento del idioma chino era producto – además de las horas de estudio – de las directivas del Visitador de la Orden, Alessandro Valignano, quien pocos años antes había escrito al superior de la Provincia de India en Goa solicitando el envío de un hombre calificado a Macao con el propósito de aprender chino.

Michele Ruggieri pronto ganó la amistad de importantes mandarines en la provincia de Cantón, y así obtuvo protección por parte de los oficiales locales, de la que gozarían los últimos jesuitas de la misión en China en el tardío siglo XVIII. Así lo expresaba Ruggieri en una carta a Acquaviva en 1584, donde deja constancia del buen reconocimiento del que gozaban Ricci y el propio Ruggieri en China: "Los grandes, que acá llaman mandarines, que son quienes gobiernan, nos aman y están contentos de que estemos aquí; y porque V.P. pueda entender esto, he puesto en esta misma carta ciertos versos que me hizo un mandarín, que es de los mejores doctos de este reino…".[53]

53 "Li grandi, che qui chiamano mandarinj, che sono quelli che governano, ci amano e sono molto contenti del nostro stare; e perchè V.P. possa entender di questo, ho posto in questa medesma carta certi versi che mi fe' un mandarin, che è degli migliori dotti di questo regno…", Michele Ruggieri a Claudio Acquaviva, Zhaoqing, 30 de mayo de 1584, Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), p. 423. Mi traducción. Y, como es sabido, Ruggieri también compuso poemas para las elites letradas en los primeros tiempos de la misión en Zhaoqing. Ronnie Po-chia Hsia transcribe uno de estos poemas en The Jesuit Encounter with Buddhism in Ming China, en: Christianity and Cultures. Japan and China in Comparison, 1543-1644, ed. M. Antoni Üçerler, Roma 2009, pp. 19-43.

Gracias a esta protección Ruggieri obtuvo una residencia en Zhaoqing, la capital de esa provincia, junto con el permiso para la entrada de dos compañeros. Fue allí cuando Valignano convocó a Macao a otros dos misioneros en India en ese momento: Matteo Ricci y Francesco Pasio.[54] Si bien Pasio no permanecería mucho tiempo en la misión en China, Ricci y Ruggieri se establecieron en Zhaoqing los siguientes seis años.

Ambos dejaron constancia del conocimiento de la persona de Alonso Sánchez en esas tierras, cuando además Sánchez permaneció bastante tiempo en Macao, entre 1582-1583. Así lo informaba Ricci en una carta al padre Martino de Fornari en febrero de 1583: "Vinieron ciertos españoles desde el Nuevo Mundo o Indias Occidentales, que para nosotros son orientales, y fueron a dar en China. Pasaron muchos peligros, si bien se procuró que los portugueses los dejaran, y así lo hicieron, con la condición de que no volvieran, entre quienes se encontraban muchos padres capuchinos, que con mucho fervor, pensando que la China se había convertido venían a trabajar, y también uno de nuestros padres".[55]

Así, sin nombrarlo, en esa carta Ricci se refiere a Alonso Sánchez. Asimismo, en el capítulo sexto del libro segundo de la *Storia dell´Introduzione del Cristianesimo in Cina*, Ricci hacía mención al padre Sánchez y al Factor de la Real Hacienda, Juan Bautista Román, provenientes de Filipinas para proponer una embajada del Rey de España a China. El gobernador de Filipinas en ese entonces – Don Gonzalvo Ronquillo de Peñalosa – y el obispo de Manila estaban decididos a ayudar a los padres – según narra Ricci en tercera persona –, cuando aclara también que por medio de ellos – Ruggieri y Ricci – procuraban tener un lugar en la provincia de Cantón para que pudieran enviar sus naves a comerciar y proveer más ganancias a *quello stato*: "Y a este efecto enviaron a un Padre de nuestra Compañía, dicho Alfonso Sanci [Sánchez] y el Factor del Rey de España en aquella parte, con el nombre de Giovanni Battista Romano".[56]

54 *1553 Bologna; S.J. 24.X.1572 Roma; † 30.VIII.1612 Macao (DHCJ III, 3052-3053). En una carta al P. General Everardo Mercuriano en 1580, Ruggieri solicita a Valignano el envío de Matteo Ricci a China, en ese momento en Goa (Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), p. 397).

55 Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), p. 31. Tacchi Venturi especifica – en la nota 3 – que no se trataba de capuchinos, sino de franciscanos, entre siete y ocho, que intentaron entrar a China desde Filipinas.

56 "Et a questo effetto spedirno un Padre della nostra Compagnia, detto Alfonso Sanci,

Ya con anterioridad a estos sucesos, Sánchez había informado que Ricci y Ruggieri habían escrito al gobernador de las Filipinas, al obispo de Manila, al rector de los jesuitas de la misma ciudad y al mismo Sánchez, para participarlos e informarlos del satisfactorio rumbo de la misión, y para pedirles ayuda financiera. Además, ambos jesuitas en China esperaban que la ocasión fuese también favorable para hacer venir al Emperador y entregarle los regalos del Rey de España, que en ese momento se hallaban en México.[57] Poco menos de un año después, en febrero de 1583, Michele Ruggieri escribía al P. General Acquaviva desde Zhaoqing: "Luego de la noticia que recibimos en 1582 de la santa elección de V.P. escribí un breve por la vía de Portugal, alegrándome de semejante buena nueva, prometiendo en ella de escribir por el camino de España con un padre de la Compañía, Alonso Sánchez, que viene desde las islas Filipinas enviado en estas partes de la China; y así ahora lo hago yo en esta ciudad de la China, llamada Sciauchin [Zhaoqing], distante del Puerto de Macao de cerca de ciento veinte mil dentro de tierra firme".[58]

En esta carta, Ruggieri señalaba varios aspectos que luego tendrían eco en los memoriales que Acosta compuso para refutar aquellos de Alonso Sánchez en favor de una guerra contra China que analizamos en el apartado anterior. Entre estos aspectos, a raíz del pedido de visitadores, advierte sobre la necesidad de evitar que la misión de la China sea gobernada, algo que sin duda dañaría la misión: "Y este superior considerará de proceder a sujetar esta misión a su tiempo, ya sea por las Indias Orientales u Occidentales, como mejor le parecerá a V.P., porque dentro de estas Indias no habrá disenso en torno a esto, y consecuentemente no siga el daño a esta misión".[59]

et il fattore del Re di Spagna in quelle parti, per nome Giovan Battista Romano…"; Matteo Ricci, Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina, ed. Maddalena Del Gatto, Macerata 2000, p. 147. Mi traducción.

57 Estas cartas motivaron el viaje a Macao de Juan Bautista Román en 1584 y de Sánchez por segunda vez, entre el 1 de mayo y el 1 de octubre de ese año, Pasquale D'Elia (ed.), Fonti Ricciane, Roma 1942-1949, I, p. 214, nota 4.

58 "Dopo l´aviso che l´anno 1582 hebbemo de la sancta electione di V.P., scrissi una mia molto breve per la via de Portugallo, allegrandome nel Signore di cossì buona nova, promettendo in quella de scrivere per il cammino di Spagna con un padre della Compagnia, Alonso Sanchez, che venne da l´isole Filippine in queste parti della Cina mandato da l'obedientia; e così adesso lo faccio da questa città della Cina, chiamata Sciauchin, distante dal Porto di Maccao da circa cento e venti miglia dentro de la terra ferma", Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), pp. 410-411. Mi traducción.

59 "E questo superiore haverà pensierj di proveder questa missione di sogettj al suo tempo, o sia per le Indie Orientali o per le Occidentali, come miglior parerà a V.P.,

Acá estamos en presencia de lo que – tal como dijimos en el apartado anterior – separó a Acosta de Sánchez. Pero, como vemos a continuación, la controversia que se manifestó y circuló en los memoriales no fue de ningún modo el único aspecto que nutrió el vínculo entre estos dos hombres. Acosta mismo reconoce que la información que volcó sobre China en la *Historia Natural y Moral de las Indias* la debía en gran medida a Alonso Sánchez.

La presencia de China en la *Historia Natural y Moral de las Indias*

Obra compuesta de siete libros, Acosta dedica los cuatro primeros al tratamiento de la naturaleza de las Indias y los otros tres libros a la historia moral.[60] En la *Historia Natural y Mora*l, Acosta ofrece una clasificación de *naciones de bárbaros*, pero aquí no hay mención de "los chinas y japones".[61] En este sentido, para algunos estudiosos, la obra no es otra cosa que una descripción o estudio etnológico del mundo americano. Y de ahí la modernidad del libro de Acosta, ya en 1590, cuando desde la conquista ninguno de los libros más populares en Europa había tratado el perfil natural y étnico del continente americano.[62]

Nos interesa resaltar aquí de qué manera cambian las referencias a China que Acosta vuelca en esta obra. Ya no se trata del reino de la predicación apostólica, que alberga el modelo y ejemplo paulino. Las observaciones sobre China son ahora producto del conocimiento que la Compañía de Jesús generaba en sus propias misiones; el mismo que llega a Acosta aún si él nunca estuvo en el *Celeste Imperio*. Pero veamos sus referencias sobre China en la *Historia Moral*. En el capítulo quinto

perchè dentro queste Indie non habbia dissentione in questo, e conseguentemente ne siegua danno a questa missione", Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), p. 423. Mi traducción.

60 Sin duda, la relación entre lo "natural" y lo "moral" es uno de los aspectos de la obra sobre el cual sus estudiosos llamaron la atención. Según Edmundo O´Gormann, la Historia Natural y Moral de Indias es una expresa declaración de la continuidad racional de lo natural y moral, esto es, una secuencia racional que denota la base esencialmente aristotélica de la estructura conceptual de la obra. José de Acosta, Historia Natural y Moral de las Indias. Estudio Preliminar de Edmundo O´Gorman, México D.F. 1940, p. XXXIII.

61 Esta tipología en la Historia Natural y Moral condujo a los estudiosos a remitirse necesariamente a la previa tipología de Bartolomé de Las Casas, como es el caso de Alcina Franch, quien asimila la tipología de Acosta con la de Las Casas. Según Alcina, si bien éste no es citado en ninguna ocasión a lo largo de la obra, la división tripartita de Acosta se corresponde exactamente con la de Las Casas (José de Acosta, Historia Natural y Moral de las Indias, ed. José Alcina Franch, Madrid 1986, pp. 27-28).

62 Acosta, Historia Natural (n. 7), p. 35.

del libro sexto, "Del género de letras y libros que usan los chinos", Acosta observa: "De aquí es, que como las cosas son en sí innumerables, las letras o figuras que usan los chinas, para denotarlas, son cuasi infinitas, porque el que ha de leer o escribir en la China, como los mandarines hacen, ha de saber, por lo menos, ochenta y cinco mil figuras o letras; y los que han de ser perfectos en esta lectura, ciento y veinte y tantas mil. Cosa prodigiosa, y que no fuera creíble, si no lo dijeran personas tan dignas de fe, como lo son padres de nuestra Compañía, que están allá actualmente aprendiendo su lengua y escritura…Esta misma es la causa porque en la China son tan estimados los letrados, como de cosa tan difícil; y sólo ellos tienen oficios de mandarines, y gobernadores, y jueces, y capitanes…".[63]

Acosta profundiza estas observaciones sobre la escritura china en el mismo capítulo, donde narra su encuentro con "unos chinas" en Méjico, a quienes solicita que le traduzcan algunas sentencias en español. Su evaluación es muy similar a la que comunica Ricci en una carta a Juan Batista Román, el 13 de septiembre de 1584, en ese momento en Macao, que envía por medio de Ruggieri en un viaje a esa ciudad. Recordemos que Román fue quien se había embarcado con Alonso Sánchez hacia Macao en 1584. Y fue en ese mismo viaje que se encontró con Michele Ruggieri, quien le había escrito al mismo Sánchez para que se viera con él.[64] En esa carta – escrita en español – Ricci llama la atención sobre el mismo rasgo de la escritura china, esto es, la de una "letra" para cada cosa: "El saver de los Chinos se podrá ver por la invención tan gentil, aunque dificultosa, de sus letras, que para cada cosa tienen la suya y está bien revuelta y enlaçada: de manera que quantas palabras ay en el mundo, tantas son las letras diferentes unas de otras, y con todo esto las aprenden y saven, y aprenden en ellas sus ciencias, en que son muy doctos, como es en la medezina, en la física moral, en las matemáticas y astrología…".[65]

Hacia el final de la cita Ricci destaca los conocimientos científicos de los chinos, observación que contrasta con la de Acosta. En efecto, en el capítulo seis del libro sexto, titulado "De las universidades y estudios de la China" Acosta no se muestra deslumbrado por los

63 Acosta, Historia Natural (n. 7), p. 186.

64 Dice Astrain sobre Sánchez: "Pero aunque se vió despacio con el P. Rogerio y conferenció mucho con él, hallaron ambos tan cerradas las puertas para todo lo que se deseaba, que el P. Alonso Sánchez hubo de volverse sin haber conseguido efecto alguno en este negocio particular" (Astrain, Historia (n. 15), p. 455).

65 Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), p. 45.

conocimientos científicos en China. Además, si bien él no niega que allí las letras y ejercicios sean de mucho ingenio y habilidad, "…todo ello es de muy poca sustancia, porque, en efecto, toda la ciencia de los chinos viene a parar en saber escribir y leer no más, porque ciencias más altas no las alcanzan; y el mismo escribir y leer no es verdadero escribir y leer pues no son letras las suyas, que sirvan para palabras, sino figurillas de innumerables cosas, que con infinito trabajo y tiempo prolijo se alcanzan…".[66]

Observamos, entonces, un aspecto semejante en las respectivas observaciones de Ricci y Acosta en esta idea de que hay un caracter chino para nombrar cada cosa, por lo que hay miles. Pero luego Acosta se distancia del jesuita de Macerata al no valorar en su *Historia Moral* ciertos aspectos de la civilización china, como por ejemplo su ciencia. No obstante, Acosta no agota sus observaciones sobre China en ese libro, si no que también las incluye en el que lo antecede, el libro quinto de la *Historia Natural y Moral de las Indias*, aquél en el que Acosta inaugura la historia moral, definida a partir de las costumbres y hechos de los indios. El primer libro lo dedica a "lo que toca a su religión o superstición y ritos y idolatrías y sacrificios". Y más adelante, a medida que los capítulos avanzan, se centra en demostrar cómo en ellos se observan – en Perú y México – las semejanzas procuradas por el diablo.[67] Es particularmente en el capítulo dieciséis que versa sobre "los monasterios de religiosos que tiene el demonio para su superstición" donde Acosta menciona a China y Japón: "Cosa es muy sabida por las cartas de los Padres de nuestra Compañía, escritas de Japón, la multitud y grandeza que hay en aquellas tierras de religiosos, que llaman bonzos, y sus costumbres de superstición y mentiras; y así de éstos no hay que decir nuevo. [De los bonzos o religiosos de la China] Estos profesan no comer carne, ni pescado, ni cosa viva, sino arroz y yerbas; mas de secreto comen de todo y son peores que la gente comun. Los religiosos de la corte, que está en Paquín, dicen que son muy estimados. A las varelas o monasterios de estos monjes van de ordina-

66 Acosta, Historia Natural (n. 7), p. 187.

67 Por ejemplo, en el capítulo 11, titulado "De cómo el demonio ha procurado asemejarse a Dios en el modo de sacrificios y religión y sacramentos". Dice Acosta: "…Apenas hay cosa instituida por Jesucristo, nuestro Dios y señor, en su ley evangélica, que en alguna manera no la haya el demonio sofisticado y pasado a su gentilidad; como echará de ver quien advirtiere en lo que por ciertas relaciones tenemos sabido de los ritos y ceremonias de los indios, de que vamos tratando en este libro" (Acosta, Historia Natural (n. 7), p. 152).

rio los mandarines a recrearse, y cuasi siempre vuelven borrachos. Están estos monasterios de ordinario fuera de las ciudades; dentro de ellos hay templos, pero en esto de ídolos y templos hay poca curiosidad en la China, porque los mandarines hacen poco caso de ídolos y tienenlos por cosa de burla, ni aun creen que hay otra vida, ni aun otro paraíso, sino tener oficio de mandarín; ni otro infierno sino las cárceles que ellos dan a los delincuentes".[68]

En ese mismo libro, especialmente desde el capítulo XXIII – "Cómo el demonio ha procurado remedar los sacramentos de la Santa Iglesia" – hasta el final, Acosta menciona las emulaciones del diablo de los sacramentos, principalmente, y también en fiestas como el *Corpus Christi* y las semejanzas con el Intiraymi, la fiesta del sol.[69] Sin duda no podemos entrar aquí en el mundo de la demonología en la Historia de José de Acosta. En un sentido amplio, es cierto que el jesuita concibió las formas de expresión pagana como un reflejo de la intervención demoníaca, si bien sostenemos aquí que no limitó sus observaciones a esa conclusión condenatoria.[70]

68 Acosta, Historia Natural (n. 7), p. 157.

69 Esto también es observable respecto a los misterios de la fe, como la Trinidad, reflejada en las tres estatuas del sol, aspecto que Acosta desarrolla a lo largo del capítulo 24 del quinto libro de la Historia Natural.

70 Acá nos encontramos con distintas interpretaciones del enfoque acostiano, que mencionamos de modo sintético dado que exceden claramente los límites de este trabajo. Según Anthony Pagden, si bien la categoría más alta de bárbaros, como los incas y aztecas – en la clasificación acostiana de bárbaros en la Historia –, fueran los más devotos en su culto al demonio, en último término estaban más cerca del mundo civil del cristiano que las otras categorías. Así, una vez que el rito satánico se separase de su fuente de inspiración, podría moldearse como uno cristiano. En este sentido, Acosta –como San Agustín –, veía claramente la despaganización y la cristianización como dos objetivos distintos. Después de que los indios se hubieran despaganizado totalmente, la naturaleza misma de al menos algunos de sus ritos e instituciones les permitiría entender la fe cristiana más fácilmente, Pagden, La caída (n. 9), p. 234 y ss. En una postura más crítica, Bernand y Gruzinski señalan que las analogías y el gusto por lo familiar transforman los paralelismos en identificaciones que – en el caso de Acosta – se reducen a una parodia satánica con los puntos en común descubiertos, Carmen Bernand y Serge Gruzinski, De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas, México 1992, p. 75. En un artículo donde realiza una historización de la idolatría en el contexto de la crisis religiosa del Iluminismo, Joan-Pau Rubiés enfatiza la contribución de Acosta de una etnografía de la idolatría, a partir de la clasificación que el jesuita establece respecto de los tipos de idolatría en Perú, Joan-Pau Rubiés, Theology, Ethnography and the Historization of Idolatry, en: Journal of the History of Ideas, 67/2006, p. 590. Otro estudio es el de Fernando de Cervantes, quien observa una ambivalencia en el análisis de Acosta en el campo de lo religioso, atribuida a una veta nominalista de su filosofía, visible en la separación de la gracia y naturaleza.

Sobre letrados o mandarines no idólatras. Una posible impronta ricciana en la obra de Acosta

Retomemos las últimas observaciones de Acosta citadas más arriba. Intentemos reconstruir la información que puede haber llegado a Alonso Sánchez, por vía de Ruggieri pero sobre todo de Matteo Ricci, otra vez, en la carta a Juan Bautista Román, de febrero de 1584, donde Ricci comenta: "Ya no me parece que falta sino dezir algunas cosas de las religiones y setas de la China, pero yo no me escuso deste particular, por que en la China no ay religión y el poco culto que ay, es tan intrincado, que sus mesmos religiosos no saben dar razón de él. Están divididos en tres setas, sin la de los Moros, que, no sé cómo, se sembró entre ellos: la una se llama *heguía* y la otra *cilitan* y la otra es de los letrados y esta es la más celebrada, que comúnmente no creen la immortalidad del ánima é tienen por burla las cosas que dizen las otras dos, de los demonios, y solamente dan gracias al cielo y á la tierra del beneficio que dellos reciven, mas no les piden paraíso".[71]

Podríamos inferir, según estas observaciones, que Ricci distingue a los letrados como una secta que no cree en las cosas del más allá. Esto es algo que puede constatarse en su historia, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*, compuesta entre 1608 y 1610, año en que Ricci muere: "Aquella [ley] de los letrados es la más antigua de la China, y por eso siempre ha tenido el gobierno en sus manos; es por eso que es la que más florece, tiene más libros y es la más estimada. En esta secta no los nombran por elección, sino con el estudio de las letras...su autor o restaurador y autoridad es Confu-

Esto es, al negarle al paganismo un medio natural hacia un fin sobrenatural, Acosta equiparaba paganismo con idolatría, y cualquier elemento religioso pagano se tornó necesariamente el resultado del deseo mimético de Satanás, Fernando Cervantes, The Devil and the New World. The Impact of Diabolism in New Spain, New Haven – London 1994, p. 27 y ss. No obstante, sostenemos aquí que la hipótesis de un nominalismo en Acosta merece mayor investigación.

71 Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), pp. 48-49. Mi subrayado. En su crónica, Ricci refiere a la secta "de´ letterati [儒教], di Sciechia [释迦]e di Lauzu [老子], i cui seguaci sono chiamati tausu [道士]". Ricci, Della entrata (n. 56), p. 93; Pietro Tacchi Venturi, Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I., Macerata 1911-1913, I, p. 88. Probablemente los términos heguía y cilitan son transliteraciones que Ricci hace del chino al español en esta carta a Román. El primer término refiere al budismo, según la transliteración en chino de shi jia, y el segundo refiere a los daoístas, en lo que pensamos puede ser una combinación de Ciam y Leu, términos del daoísmo. Según Ricci, esta doctrina venera al Señor del Cielo como una deidad corpórea; el nombre del Señor del Cielo era Ciam y el anterior a él, Leu. Unidos dan por resultado Ciamleu = Cili. No obstante, esta explicación para clarificar estos nombres en español no deja de ser tentativa.

cio…Esta ley no tiene ídolos, sino sólo reverencia al Cielo y la tierra o al Rey del Cielo…porque opinan que gobierna y sustenta todos las cosas inferiores. Reverencian también otros espíritus, pero no les dan el poder que le dan al Señor del Cielo”.[72]

Entonces, los confucianos no tienen *ídolos*. Este es un aspecto fundamental que va a guiar a Ricci a ver en el confucianismo una gentilidad no idolátrica en la que encuentra puntos en común, sobre todo en los aspectos éticos y morales, con el cristianismo, que los jesuitas en China denominarían como la doctrina del *Señor del Cielo*.[73] Asimismo, Ricci contrapone esa gentilidad no idolátrica de los confucianos a la idolatría de los budistas y daoístas, tal como siempre comunicó a sus interlocutores europeos.

Este informe de Ricci dirigido a Román apareció en una variedad de compilaciones de cartas jesuitas publicadas en francés, italiano y alemán en 1587 aproximadamente. Y estaba incluido, además, en una subsección de una carta escrita por Román acerca de China.[74]

72 “Quella de´letterati è la propria antica della Cina, e per questo sempre hebbe et ha hoggi dì il Governo di essa nelle mani; per questo è quella che più fiorisce, tiene più libri et è più stimata. Questa legge pigliano loro non per elettione, ma con lo studio delle lettere la bevono…Il suo Autore o restauratore e Capo è il Confuzo…Questa legge non tiene Idoli, ma solo riverisce il Cielo e la terra o il Re del Cielo…per parergli che sostenta e governa tutte queste cose inferiori. Riverisce anco altri spiriti, ma non gli danno tanto potere quanto danno al signore del Cielo”, Ricci, Della Entrata, (n. 56), p. 94. Mi traducción.

73 No podemos explayarnos aquí sobre el proceso a través del cual Ricci moldea la doctrina del Señor del Cielo, excepto por estas breves referencias. A partir del estudio y traducción al latín de algunos de los libros de la tradición confuciana – específicamente los Cuatro Libros (Si shu) –, Matteo Ricci inició una búsqueda de términos dentro de esta tradición para traducir conceptos y preceptos cristianos al chino. Y en esa búsqueda, encontró un motivo más para la exaltación del confucianismo: un antiguo monoteísmo – según él, en ese entonces desvirtuado – cuya existencia el jesuita buscó probar una y otra vez en su obra. En efecto, del estudio de estas obras Ricci extrajo la idea de que los antiguos confucianos habían sido monoteístas, dado que habían adorado a Dios en la figura de Tian (Cielo), Tian zhu (Señor del Cielo) o Shang di (Señor de lo Alto), quien de forma omnisciente y omnipotente recompensaba la virtud y castigaba el mal. A diferencia del término Tian zhu, sugerido por un converso chino al inicio de la misión, el término Shang di es el que, ya desde las inscripciones oraculares de la Dinastía Shang (c. 1520-1030 a.n.e.), reveló la creencia en la existencia de una fuerza suprema todopoderosa que imponía su voluntad al hombre.

74 El título de este documento es “Relación de Juan Bautista Román, Factor de las Islas Philipinas en Macán. Copia de la carta que me escribió el P. Matheo Resi, italiano de la Compañía de Jesús, que reside con el P. Miguel Ruggiero en la ciudad de Juaquín, cabeza desta provincia de los Cantones en los Reynos de la China, i

Dada la circulación que tuvo esta carta, es válido pensar que, de regreso en Europa, Acosta se hizo eco de estas observaciones que, como sostenemos aquí, volcó en la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Reiteramos a continuación un extracto de la cita más arriba, en el capítulo XVI, "De los monasterios de religiosos que tiene el demonio para su superstición": "[De los bonzos o religiosos de la China]…Estos profesan no comer carne, ni pescado, ni cosa viva, sino arroz y yerbas; mas de secreto comen de todo y son peores que la gente comun. *Los religiosos de la corte, que está en Paquín*, dicen que son muy estimados. A las varelas o monasterios de estos monjes van de ordinario los mandarines a recrearse, y cuasi siempre vuelven borrachos. Están estos monasterios de ordinario fuera de las ciudades; dentro de ellos hay templos, pero en esto de ídolos y templos hay poca curiosidad en la China, *porque los mandarines hacen poco caso de ídolos y tienenlos por cosa de burla, ni aun creen que hay otra vida, ni aun otro paraíso*, sino tener oficio de mandarín; ni otro infierno sino las cárceles que ellos dan a los delincuentes".[75]

Podemos concluir que, una vez más, China ofrece una nota distintiva en el variado escenario misional tal como lo retrata Acosta, aquí sustentada en la existencia de una secta, la de los mandarines, que no creen en ídolos, ni en el más allá. En esta línea argumentativa, podemos conjeturar que la creación ricciana del confucianismo como una gentilidad no idolátrica se reproduce en la obra de Acosta. Él no se deslumbra por la escritura china, sino por una posible gentilidad no idolátrica que, tal como Ricci la concibió, no es extensible a todas las sectas de China, ya que los budistas y daoístas sí son idólatras. Sin embargo, hay una diferencia importante en esta apropiación de Acosta de la idea de una gentilidad no idolátrica en China. Acosta habla de los religiosos de la corte, que está en Paquín, cuando Ricci jamás va a asociar a los letrados confucianos con la religión, sino todo lo contrario.[76] Lo que China ofrece, entonces, es

donde reside el Virrei desta dicha provincia, qual recebí en Macao, veinte leguas de Cantón, he cincuenta de Juaquín" (Ollé, The Jesuit Portrayals (n. 52), p. 51).

75 Acosta, Historia Natural (n. 7), p. 157. Mi subrayado.

76 En este sentido, en su análisis sobre la contribución jesuita al proceso de secularización europeo que condujo a la Ilustración, Joan-Pau Rubiés confronta las figuras de Ricci y Acosta para analizar el modo en que los jesuitas se posicionaron frente a la idolatría de las 'naciones gentiles'. Según Rubiés, mientras Acosta insistía en que todas las formas de gentilidad eran idolátricas y, por lo tanto, obra del demonio, los jesuitas Matteo Ricci en China y Roberto Nóbili en India trataron los aspectos de la civilización gentil en la esfera de lo secular y, por lo

la posibilidad de una gentilidad no idolátrica que se manifiesta en la secta de los letrados, algo imposible en la América colonial, donde los europeos no dejaron de resaltar la ubicuidad de la idolatría de los indios. Si bien no podemos explayarnos en este último aspecto, analicemos algunas de sus implicancias en clave política.

La condición de ubicua atribuida a la idolatría en la América hispana estaba estrechamente vinculada con los justos títulos de conquista y soberanía. En efecto, considerada un pecado contra Dios, así como un pecado contra natura, en el primer caso la idolatría constituía una trasgresión del derecho divino, en el segundo, del derecho natural. Y tan pronto como las controversias sobre los justos títulos de conquista se imbricasen con el derecho teológico e internacional, las sanciones que pudieran imponerse a las idólatras *naciones bárbaras* de las Indias Occidentales serían contempladas a la luz de una nueva distinción: la legitimidad de los derechos de intervención de los Reyes Católicos, fundada en la condición de súbditos de los indios.[77] Este es un aspecto fundamental que diferencia a la misión en Perú de la de China, donde la Compañía de Jesús no gozaba ningún aval de tipo político – y coercitivo – dentro de la jurisdicción del *Padroado* portugués. Y no hay que desestimar la vinculación de este aspecto con la elección doctrinal de Ricci por el confucianismo. Ya en los primeros años de la misión, especialmente cuando los padres Ruggieri y Ricci entran a China en 1583, los jesuitas habían comprendido la importancia de establecer vínculos con los oficiales que ocupaban cargos burocráticos, los mismos que los portugueses llamaban *mandarines*.[78] Ellos habían accedido a esos cargos mediante la aprobación de una serie de exámenes encuadrados en un antiguo sistema oficial en los que prevalecía una formación confuciana. Desde la Dinastía Tang (618-907), el sistema de educación imperial era

tanto, no idolátrica. En efecto, inspirados en la herencia de Tomás de Aquino, los jesuitas adoptaron la definición tomista de una esfera racional en los asuntos públicos, independiente de la Revelación, por lo que Rubiés concluye que los jesuitas en Oriente contribuyeron a trasladar el ímpetu universalista del cristianismo hacia la secularización propia del Iluminismo (Joan-Pau Rubiés, The concept of cultural dialogue and the Jesuit method of accomodation: between idolatry and civilization, en: AHSI 147/2005, p. 257.)

77 Pierre Duviols, La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia), México 1977, p. 46; Juan Carlos Estenssoro, Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750, Lima 2003, cap. 1.

78 Liam Brockey, Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724, Cambridge, Mass. 2007, pp. 58-59.

confuciano, y proveía una visión del mundo inculcada a través de un riguroso sistema de examinación oficial que preparaba a los candidatos a ocupar cargos imperiales, muchos de los cuales llegaban a ser muy influyentes a nivel político, dado que llegaban al mismo emperador.[79] Ricci se empeñó en demostrar que las enseñanzas del Señor del Cielo que él promulgaba no eran subversivas ni alteraban la armonía imperial, presentándolas como totalmente compatibles con la ortodoxia confuciana. Pero un requisito fundamental previo era el de resaltar el carácter secular del confucianismo, que según Ricci: "…no es una ley [religión] formada, sino en vez una *academia instituida para el buen gobierno de la república*. Y así bien pueden pertenecer a esta academia y hacerse cristianos, dado que en su esencia no contiene nada contra la fe católica, ni la fe católica lo impide; por el contrario, ayuda mucho a la quietud y paz de la republica, como pretenden sus libros".[80]

Como mencionamos más arriba, Acosta tomó la idea de una secta que no cree en ídolos, pero no dudó en referirse a sus integrantes como religiosos, algo que para Ricci hubiera sido – en una vena especulativa – una categoría lindante con un problemático paganismo.

Retomemos ahora un aspecto que ya mencionamos, en torno a los justos títulos de conquista que Acosta consideró incuestionables para Perú y México, así como imposibles de aplicar para China y Japón, porque aquí reside el trasfondo de sus críticas a Alonso Sánchez. Como vimos más arriba, Sánchez pretendía homologar los espacios de misión, aplicar una misma lógica, tanto para las Indias Occidentales como para las Orientales. Ahí es cuando Acosta intervino, junto con otras figuras de la Compañía de Jesús aún más influyentes, como Valignano, hasta llegar al mismo Acquaviva.

79 Benjamin Elman, Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies, en: Modern China, 15/ 1989, p. 384 y ss. Esa formación se nutría del concepto confuciano de ortodoxia (zheng), en un sentido ritual, religioso, social y político, en contraposición a la heterodoxie (xie). Heterodoxia es todo lo que se opone a la ortodoxia y ortopraxis, esto es, movimientos o ideas que amenazan el ideal de orden social, moral, político y cultural, generadores de caos (luan), Erik Zürcher, A Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative, en: The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning, ed. David Mungello, Nettetal, 1994, pp. 31-64.

80 "…non è questa una legge formata, ma solo è propriamente un'Academia, instituita per il buon governo della Republica, e così ben possono essere di questa Academia e farsi Christiani, posciachè nel suo essentiale non contiene niente contra l'essentia della fede Catholica; né la fede Catholica impedisce niente, anzi agiuta molto alla quiete e pace della repubblica, che i suoi libri pretendono"; Ricci, Della Entrata (n. 56), p. 98. Mi traducción.

Intervinieron frente a la proclama de Sánchez de una *guerra justa* contra China, no frente a sus tratativas de establecer lazos entre las Filipinas y China que, sin duda, hubieran redundado en beneficio de la Compañía. Como vimos, Ruggieri acompañó y ayudó a Sánchez en esas tratativas, frente a la cerrazón de los portugueses. Pero para Sánchez, parte del problema era que: "no hallan en aquellos reinos [China] título ni derecho para poderse aver conquistado, y en estos [Nueva España y Perú] hallan muchos".[81]

Pero esta es una historia sobre José de Acosta y China, no sobre Sánchez. Por eso dedicamos al jesuita medinense las últimas reflexiones en las conclusiones.

Del reino de la predicación apostólica al del la gentilidad no idolátrica: las distintas representaciones de China en la obra de José de Acosta

Recordemos las ambiguas referencias de Acosta respecto a las misiones en las Indias Orientales y las Occidentales, así como su posible preferencia por Oriente como destino al cual ser enviado, tal como mencionamos en las primeras páginas de este trabajo. Podemos pensar – y especular – que su poca inclinación hacia el aprendizaje de las lenguas indígenas en el espacio misional seguramente hubiera significado un obstáculo insoslayable para su envío a las misiones de las Indias Orientales. Pero prosigamos. Recordemos ahora las referencias del jesuita medinense en *De Procuranda Indorum Salute* y los memoriales contra Sánchez donde observamos una línea de continuidad de esta idea de Acosta acerca de China como el ámbito de una predicación apostólica que, sin duda, es la ideal pero no siempre posible. Pasemos ahora a esta representación de China como aquella misión donde los jesuitas interpretaron una gentilidad no idolátrica, tal como observamos en la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Según Acosta, ninguna de esos atributos resulta posible en las Indias Occidentales. En esta misma dirección, Inés Zupanov señala que el momento más relevante del descubrimiento de Asia por parte de los jesuitas fue la toma de conciencia de que ésta podía funcionar como una utopía concreta, como un lugar fabuloso de posibilidades y proyectos.[82] Y, tal como intentamos demostrar a lo largo de estas páginas, Acosta sin duda contribuyó a crear esa utopía a través de su obra. Pero se trata de una

81 Alonso Sánchez a Gaspar Coelho, Macao, 5 de julio de 1584, Tacchi Venturi, Opere Storiche (n. 28), p. 426.

82 Zupanov, Correnti e Controcorrenti (n. 15), p. 206.

utopía cambiante, representada de distintas maneras. Podemos pensar que la evolución de esta visión que el jesuita ofrece de China a través del tiempo está directamente relacionada con la misma experiencia misional de la ubicua Compañía de Jesús, así como de las corrientes geopolíticas que están íntimamente relacionadas con su vocación universalista. Sin embargo, los memoriales que refutan el plan bélico de Sánchez y que, sin duda encarnan la intensidad de esas corrientes geopolíticas, están todavía ligados a las ideas que Acosta, principal teólogo – y a mediados de la década de 1570 también Provincial – de la misión en Perú, presenta en De Procuranda. Podemos concluir entonces que, posteriormente a la controversia con Sánchez, Acosta procesa esa información que recibe de aquél en México y la incluye en la *Historia Natural y Moral de las Indias*. Por último, resulta llamativa la poca fascinación de Acosta por la escritura en China así como por sus diferentes ciencias. En este sentido, si reflexionamos sobre todas aquellas condiciones positivas que, según Acosta, China ofrece a la Compañía de Jesús, ellas se restringen al plano de lo religioso, desde una predicación apostólica inspirada en el modelo paulino a la existencia de una gentilidad no idolátrica. Lo que sin duda se mantiene constante es la intención de Acosta de representar a China como un bastión donde la Compañía de Jesús experimentó y se benefició de lo deseable como posible, asociación que el jesuita no plantea para el destino que la Compañía le había asignado: el de las Indias Occidentales.

Resumen
Este artículo analiza el lugar que China ocupó en la obra del jesuita José de Acosta. El punto de partida es su primera mención en el Proemio de la primera obra de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute* (1588), en la cual Acosta ofrece una clasificación de las "naciones de bárbaros". Aquí el jesuita hace referencia a la experiencia de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales como modelo emblemático de una evangelización posible sin el uso de la fuerza. Algunos años después, a raíz de una controversia en el interior de la Compañía, Acosta ubicó a China en primer plano, en dos memoriales que compuso en 1587 para refutar la propuesta del jesuita Alonso Sánchez, misionero en Filipinas, de una conquista militar de China. Un primer apartado de este artículo se centra en la visión de China de Acosta en estos memoriales contra Sánchez, que se nutren de ciertos contenidos desarrollados en De Procuranda Indorum Salute. Al mismo tiempo, fue Sánchez quien proveyó a Acosta con información sobre la misión jesuítica en China, en ese entonces a cargo de los jesuitas

italianos Michele Ruggieri y Matteo Ricci. Este aspecto en particular invita a centrar la atención en la circulación de información como aspecto esencial de la geopolítica jesuítica, íntimamente vinculada a la expansión de las misiones de la Compañía. Un segundo apartado analiza la relación entre Sánchez y los dos jesuitas italianos, Ruggieri y Ricci, rastreando la información que llegó a Acosta a través de Sánchez, y a este último a través de Ruggieri y Ricci – el último indirectamente, a través de cartas. De modo más específico, este artículo subraya de qué modo la noción de Ricci de una "gentilidad no idolátrica" de los letrados confucianos, tal como él la concibió, está presente en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590) de José de Acosta, como destino final de su visión y representación de China. Las interpretaciones sobre China en la *Historia* de Acosta están ahora basadas en, y enriquecidas por, la experiencia de la Compañía de Jesús en sus misiones, así como en la circulación y producción de conocimiento en esos espacios. Por último, tal como este artículo intenta demostrar, hay un rasgo permanentemente presente en la obra de Acosta: el rol distintivo y prominente que China tuvo por sobre las distintas y expansivas misiones jesuíticas.

Summary
This article examines the particular role played by China in Jesuit José de Acosta's works. The starting point is its mention in the Proemio of Acosta's first work, *De Procuranda Indorum Salute* (1588), in which he classifies the 'barbaric nations' (naciones de barbaros). Here, Acosta highlights the Jesuit experience in the Indias Orientales – the East Indies – where evangelization was envisaged without coercive methods. Some years later, following a controversial event that took place within the Society of Jesus, Acosta brought China to the forefront in two memos written in 1587 repudiating the Jesuit Alonso Sánchez's call to war against China. In the first section, of this article, Acosta's vision of China as it emerges from these memos, is analysed in line with many of the arguments developed in his *De Procuranda*. Significantly, it was Sánchez who had provided Acosta with information about the Jesuit mission in China, at that time in the hands of the Italian Jesuits Michele Ruggieri and Matteo Ricci. This aspect brings into focus the circulation of information as an essential aspect of Jesuit geopolitics closely related to the missionary expansion of the Society. The second section of this paper examines the relationship between Sánchez and Ruggieri and Ricci, tracing the information that could have reached Acosta through Sánchez,

as well Sánchez through Ruggieri and Ricci – the latter indirectly, through letters. More specifically, this article demonstrates that Ricci's view of the Confucian literati as 'non-idolatrous gentiles', as he defined them, is present in Acosta's *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), as a culminating point in his vision and representation of China. Indeed, the interpretations of China in Acosta's *Historia* were based on and enriched by the experience of the Society of Jesus in their missions and the production and circulation of knowledge in these spaces. Finally, as this article aims to prove, the distinctive and prominent role played by China among the varied, expansive, and scattered Jesuit missions was a recurring trope in Acosta's works.

Jesuit Tuscan Libraries of the 1560s and 1570s: *Bibliotheca* not-yet *Selecta*

Kathleen M. Comerford*

In 1593, Antonio Possevino published the first of three editions of the *Bibliotheca Selecta*, a two-volume work divided into 17 *books*, the purpose of which was to catalogue and explain the books necessary for a thorough, and thoroughly Catholic, education. In a span of over 1000 pages, Possevino both listed the titles of and gave explanations, sometimes quite lengthy, for some 5000 volumes. These would comprise an ideal library supportive of the *Ratio Studiorum*, still under revision when he began his *magnum opus* but in widespread use by the time of his third edition in 1607. The *Ratio* has, over the centuries, been the subject of intense study, and yet the *Bibliotheca Selecta* has remained relatively obscure.[1] Far more

* Kathleen M. Comerford is Professor of History at Georgia Southern University. She is author of Reforming Priests and Parishes: Tuscan Dioceses in the First Century of Seminary Education, Leiden 2006; Ordaining the Catholic Reformation: Priests and Seminary Pedagogy in Fiesole, 1575-1675, Florence 2001 and Co-editor and contributor to Early Modern Catholicism: Essays in Honour of John O'Malley, S.J., Toronto 2001.
The author would like to thank Paul Oberholzer, S.J. and the anonymous reviewer for their assistance in this article. All biographical information for Jesuits given in the notes comes from Charles George Herbermann, et al., The Catholic Encyclopedia, New York 1907-1912; John W. O'Malley, The First Jesuits, Cambridge, MA 1993; and Mario Scaduto, Catalogo dei Gesuiti d'Italia, 1540-1565, Rome 1968.

1 Antonio Possevino, *12.VII.1533 Mantua, S.J. 29.IX.1559 Rome, † 26.II.1611 Ferrara (DHCJ IV, pp. 3201-3203), is better known for his work as a diplomat and his writings on Eastern European Christianity, but some recent works also discuss the *Bibliotheca Selecta*, both as a bibliographical source and for its contents. For example, see Luigi Balsamo, Antonio Possevino S.I. bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana, Firenze 2006; Idem, How to Doctor a Bibliography: Antonio Possevino's Practice, in: Church, Censorship and Culture in Early Modern Italy, Gigliola Fragnito ed., Cambridge 2001, pp. 50-78; Barbara Mahlmann-Bauer, Antonio Possevino's *Bibliotheca Selecta*: Knowledge as a Weapon, in: I Gesuiti e la *Ratio Studiorum,* Manfred Hinz, Roberto Righi, and Danilo Zardin eds., Roma 2004, pp. 315-355; Grant Boswell, Letter Writing among the Jesuits: Antonio Possevino's Advice in the *Bibliotheca Selecta* (1593), in: Huntington Library Quarterly, 2003/66, pp. 247-262; Antonio Secondo Tessari, Antonio Possevino e l'architettura, in: AHSI, 1983/52, pp. 247-261; and Dirk Werle, *Copia librorum*. Problemgeschichte imaginierter Bibliotheken 1580–1630, Tübingen 2007.

than simply an enormous *library wish-list*, although it could function in that way, the *Bibliotheca Selecta* described a kind of *library triumphant* or *index of recommended books*, gave advice on how to read and use those books, and helped to create a model of Jesuit education in the seventeenth century. It did not represent the first Jesuit attempt at library collecting; when the first colleges run by the Society of Jesus opened, they amassed books, though without explaining why. The early college libraries raise questions about the notion of what was possible, desirable, and affordable in the first decades of Jesuit education, whereas the *Bibliotheca Selecta* focused instead on what was ideal. Investigating the relationship, if any, between existing libraries and Possevino's work, can provide not merely an indication of how the Jesuits created book collections before any set of rules to do so, but also on the continuity of ideas regarding what written works were required to support the developing curriculum of their network of schools.

The Society of Jesus required colleges and professed houses to have libraries.[2] Not surprisingly, the *Rules for External Schools* of 1553-54 required each school to keep one copy of a catechism and also one of Gerson's *Imitation of Christ*, or other devotional work.[3] In addition, the *Rules* for the College of Coimbra (1545-46) included a section on the librarian ("O Que tem cargo dos livros/Qui curam habet bibliothecae") which not only required him to keep an inventory, but to arrange the books in subject order, not mixed up; to keep records of who checks books out; to keep the books clean; and to keep a supply of paper in the library.[4] The Society did not create a list of required books, yet a number of institutions in Italy kept records of the texts they owned. These inventories (for they can only loosely be called *catalogues*) are rich sources of information on what the Jesuits read and what they used to teach their students, that is to say what was needed for the classroom and what was encouraged for personal use.

The Collegio di San Giovannino was founded in Florence in 1552, and by the end of the decade had at least 50 students. These

2 "No sólo en el collegio, mas aun en las casas, aya libreria o a lo menos libros comunes". Regulae, §70 p. 353.

3 Regulae, §68 p. 500.

4 Found in both Portuguese and Latin, Regulae, pp. 58-61.

were divided into two classes: *discipuli* and grammar.[5] In March 1558, the staff consisted of sixteen confessors and preachers, who also did works of public benefit, including visiting the sick and imprisoned, and taught the *discipuli* sometimes while themselves studying.[6] In May 1560, the staff was down to 13, with three priests, two teachers, five *scolari*, and three coadjutors.[7] Correspondence between Diego Laínez,[8] second General of the Society of Jesus, and the rectors of the college detail the problems, which were particularly acute in the late 1550s and early 1560s.[9] Nevertheless, San Giovannino served as a *feeder* for other colleges in the region and as a source of missions and other forms of spiritual support for other dioceses, including Siena and Fiesole.[10] The numbers of resident staff increased in the 1580s, topping off at 23 in 1583 and averaging about 20 for the rest of the decade.[11] This was, it would seem, the result of requests for increased help, both support staff and teachers.[12]

The Jesuit college in Siena was founded via the cooperation of Laínez, Fulvio Androzi and Ludovico Coudreto[13] (the latter two were early rectors of the college in Florence) and several interested Sienese and Florentine parties; four Jesuits arrived in Siena in April

5 According to Archivio di Stato di Firenze (henceforth ASF), Compagnie religiose soppresse da Pietro Leopoldo (henceforth CRSPL), 978 filza G-XII n. 51 (no foliation; written after 1679), the college opened in 1554; however, Archivum Romanum Societatis Iesu (henceforth ARSI), Rom. 126a, ff. 70r-v 1559 VII Kal. Jan. (26 December 1558), refers to teaching grammar in November 1552.

6 ARSI, Rom. 126a, ff. 42r-v 26 March 1558.

7 ARSI, Rom. 126a, ff. 100rv, by Carlo Carlatini, *1527 Terni, S.J. 12.VII.1559 Rome, † 6.II.1610 Como.

8 Diego Laínez, *1512 Almanzán (España), † 22.IV.1541 Rome (DHCJ II, pp. 1601-1605).

9 Ribadeneira I, Epistola Patri Jacobo Lainio (Genua, 10 January 1561), pp. 352-357 and Epistola comm. Lainii, Ribadeneirae (Rome, 17 January 1561), pp. 365-367.

10 Laínez II, Epistola Patri Ludovico Coudreto (7 September 1557), pp. 423-426; Laínez III, letter from Bishop of Fiesole (Bruno Camaiani) to Laínez (22 January 1558), pp. 60-61.

11 ARSI, Rom. 126b/I, ff. 265r, 304r, and 324r.

12 For example, see Laínez IV, pp. 100-101, letter from Polanco in Rome to Fulvio Androzi or Androzzi (*1542 Montecchio, S.J. XI.1555 Rome, † 27.VIII.1575 Ferrara) in Florence (7 January 1559), Florence needs a tailor and cook, and more teachers.

13 Ludovico Coudreto, *1523 Sallanches (France), S.J. 1546 Rome, † 12.XI.1572 Paris.

1556 to begin the foundation.[14] This institution began with significant troubles: financial support was lukewarm, and both the Medici and Jesuits worried about the presence of heretical beliefs in the city.[15] In September 1557, Laínez wrote to Coudreto in Florence to ask him to send eight students they had previously discussed, including adjutants to help with confessions and teaching, and some to handle administrative duties. He pointed out that this was no guarantee of the college's survival as the Order might balk at a foundation of less than 14, the number required by statute.[16] By October 1557, the College had a financial backer (Cardinal Francesco de Mendoza, the bishop of Burgos) and a home (first the church of S. Giglio al Poggio de Malevolti and later the church of S. Vigilio). Twelve men were resident at the College, supported by Mendoza and alms from the city of Siena.[17] Other major donations were accepted throughout the sixteenth century and Duchess Eleonora of Toledo was the most famous, and most prized, donor until her death in 1562.[18] In 1561,

14 ARSI, Rom 126, ff. 254r-259v, Relatione del Principio del Collegio di Siena havuta da M. Lorenzo Alessandrini l'anno 36 o 37 in circa (italicized phrase is in a different hand) f. 255r. Some of these folios are renumbered in descending order; I have retained the numeration in which all progress in ascending order.

15 On financial matters, see Laínez 1, pp. 396-398, letter from Laínez to Licentiato Marchantonio (no further identifying information), 26 September 1556. With regard to heresy, see Laínez I, pp. 503-504, letter from Laínez to Fulvio Androzi in Siena on 7 November 1556 and Laínez III, pp. 548-551, letter from Laínez to Ludovico Coudreto, 20 September 1558.

16 Laínez II, pp. 423-426, letter from Laínez to Ludovico Coudreto, 7 September 1557.

17 Laínez II, pp. 447-448, letter from Laínez to Girolamo Rubiola (*1526 Valencia, S.J. XII. 1551 Gandia, † 21. VII. 1571 Siena), 18 September 1557; ARSI, Rom 126, ff. 255r-256r. Mario Scaduto calls the second church S. Virgilio in all his discussions of the Siena situation; this is possibly an elision of Giglio (Mario Scaduto, L'Epoca di Giacomo Laínez: Il governo, 1556-1565, Rome 1964, p. 500 and n. 26). I have not determined the location of S. Giglio, but S. Vigilio is currently the chapel associated with the University of Siena.

18 ARSI, Rom 124 I, ff. 4r-v, 45r-48v and 89r-90v are some examples; the filza contains many wills and records of unions of benefices as well as donations. Other examples can be found in ARSI, Rom 126, ff. 254v-259v. For more on the relationship between Eleonora of Toledo and the Jesuits, see Chiara Franceschini, 'Los scholares son cosa de su excelentia, como lo es toda la Compañia: Eleonora di Toledo and the Jesuits,' in: Konrad Eisenbichler (ed.), The Cultural World of Eleonora di Toledo, Duchess of Florence and Siena, Aldershot, UK and Burlington, VT 2004, pp. 181-206. References to Eleonora's donations abound see, for example, Ribadeneira I, pp. 391-394, letter from Ribadeneyra to Laínez (29 June 1561); ARSI, Rom 120, ff. 13r-14v, letter from Rubiola to Laínez (2 November 1561) and ARSI, Rom 126, fol. 255r.

a total of 29 men resided at the college: ten brothers; four scholastics; three priests; two *praeceptores* teaching rhetoric, grammar, and basic literacy; eight pupils; and two coadjutors (brothers).[19] During the 1550s and 1560s, the Society provided instruction in humanities and grammar and at one point served 100 students in Siena alone.[20]

Both of these fledgling institutions had relatively large libraries, created long before the *Bibliotheca Selecta* was printed. The Jesuit Curia in Rome has catalogues for several Italian colleges in the 1560s and 1580s; Brendan Connolly's 1955 dissertation, "The Roots of Jesuit Librarianship," prints the inventories for many of these.[21] With some corrections from the original manuscripts and improved technology, principally internet library catalogues, I have identified the vast majority of the contents of the lists for Siena in 1565 and Florence in 1565 and 1578.[22] The first inventory of the Florentine college (1565) boasted 369 distinct titles, in a total of 419 volumes; it expanded to 655 distinct titles and 701 volumes by 1578. The Sienese had 197 titles in 201 volumes. Thus the combined lists add up to 863 individual titles and numerous duplications; of these, I have identified all but 27. None of the three inventories gives information on collection practices, and I have not found supporting documentation directly related to these libraries to shed light on that area. Not only are the origins of the libraries at Siena and Florence mysterious; so is the dramatic expansion in Florence between 1565 and 1578. Olwen Hufton has observed that following the money in the creation of Jesuit colleges is difficult, as the official correspondence of the Society is generally obscure on the issue of both raising and spending funds; and while far more information can be found in private correspondence or

19 ARSI, Rom 126a, ff. 118r-119v.

20 ARSI, Rom 126, ff. 258r-259v, Historia del Collegio di Siena in a discussion of the first two decades, at 259v; the exact date of this figure, which is given in no other place I found, is unclear.

21 Brendan Connolly, The Roots of Jesuit Librarianship, 1540-1599, University of Chicago Dissertation, 1955; see also id., Jesuit Library Beginnings, in: The Library Quarterly 30(4)/1960, p. 250.

22 ARSI Rom 124 I, ff. 235r-236v, Catalogo de libri Theologi del Collegio di Siena [1565]; ASF, CRSPL 999 Filza 3 n. 104, Collegio S. Giovanni Evangelista, Firenze [1578]. I did not have access to the original for the catalogue of S. Giovanni Evangelista in 1565 but relied on Connolly's transcriptions with emendations based on the 1578 collection and that in Siena.

in the records kept by colleges, specifics are difficult (if not impossible) to find.[23] Research in these libraries bears out this observation; the only hint is a group of ten volumes appended to the inventory of the college of Florence in 1578, in a different hand from the remainder of the list. This represents the only books which were certainly purchased after 1565; nine of these include prices, but no other information.

Where did all of these books come from? The record is silent. They certainly were not a direct donation from the Medici, whose private collection of books was used to create the Laurentian Library in 1571. They were also not a transfer of volumes from the Dominican convent of San Marco, which Cosimo I attempted to take over and transfer to the Augustinians.[24] Beyond that, we can conclude nothing certain, not even whether all were purchased or some were donated. The mystery deepens over time; by 1578, the Florentine library had grown from 369 to 655 titles. A total of 120 titles disappeared between 1565 and 1578. In addition, a number of books found in 1565 are not still in the inventory in 1578. A total of 380 new titles, represented in 406 volumes (the later inventory contains more multiple copies of books than the earlier), can be found in the 1578 catalogue. Of these, ten were purchased, and fifty were printed for the first time in 1565 or later. In other words, between 1565 and 1578, the composition of the library changed by about 60%. Florence's college was considerably more successful than that in Siena, but nothing suggests that the Sienese library was simply incorporated into the Florentine one.[25] In addition to

23 Olwen Hufton, Persuasion, promises and persistence: funding the early Jesuit college, in: Manfred Hinz, Roberto Righi, and Danilo Zardin eds., I Gesuiti e la *Ratio Studiorum*, Roma 2004, pp. 75-96, at 77.

24 See Berthold L.Ullman and Philip A. Stadter, The Public Library of Renaissance Florence. Niccolò Niccoli, Cosimo de' Medici and the Library of San Marco, Padova 1972. For information on the San Marco controversy, see John H. Najemy, A History of Florence 1200-1575, Malden, MA 2008, pp. 481-82, and especially Lorenzo Polizzotto, The Elect Nation. The Savonarolan Movement in Florence 1494-1545, Oxford 1994, pp. 432-437.

25 On the success of S. Giovannino, and its growing pains, see ASF, CRSPL 1035 fasc. 237, with no continuous numeration; the document in question begins with *Consignatio medietatis Casalis fiorani haereditatis P[rio]ris Ludovici Corbinelli collegio nostro Florentiae facta anno 1586*; Ribadeneira I, p. 413 to Laínez from Macerata, August 1561, (making an unfortunately amusing observation: Don Diego, one of the confessors, is deaf); Laínez III, pp. 60-61, letter from Camaiani to Lainez (22 January 1558).

the fact that the Collegio in Siena continued to operate, the books found in Florence in 1578 are not identical to those from Siena in 1565, the year of that college's inventory.

Despite the lack of clear information on the collection practices, the libraries still yield much information on early Jesuit notions of mandatory reading and reference books. No list of required or suggested books was created by the Jesuits in the 1550s; no list of subjects was, either. Jerome Nadal's[26] correspondence in the 1560s gives some early hints of what the Society valued, instructing the College of Louvain to have a library which included "not only lexicons and the ordinary commentators on philosophy and literature, and the common doctors of scholastic theology, but also the *Glossa Ordinaria*, St. Gregory, St. Bernard, and others if it seems good. Many should not be selected and none which has any admixture of Erasmus or any suspected author."[27] In Instructions presented to the Provincial of the Rhine in 1566, Nadal states that, after purging the house of questionable volumes, "general books in each one of the faculties necessary for our student brothers are to be...put in some place common to all. All the others are to be put in some room whose key is in the possession of the librarian, and entrance is to be allowed at the direction of the rector to those for whom it is proper."[28] Regulations for the running of the colleges and their libraries shed little light; the only such rule to refer to the collection of books is in 1580, in Everard Mercurian's[29] "Rules for the Prefect of the Library," which states "When he shall understand that the house lacks some necessary books or that some very useful ones have been published he shall notify the superior so that, if it seems good to him, they may be bought. If however, there should be useless books in the house, he shall likewise let him know so that they may be exchanged for other better ones."[30]

In addition to these documents, both official and private, which discuss the foundations and workings of colleges, Bren-

26 Jerome Nadal, *1.VIII. 1507 Palma de Mallorca, S.J. 29.XI.1545 Rome, † 3.IV.1580. (DHCJ III, pp. 2793-2796).

27 Nadal IV, pp. 346-347. Translation by Connolly, The Roots (n. 19), p. 93.

28 Nadal IV, pp. 330-331. Translation by Connolly, The Roots (n. 19), p. 91.

29 Everard Mercurian, *1514 Marcourt (Luxembourg), S.J. 8.IX.1548 Paris, † 1.VIII.1580 Rome (DHCJ II, pp. 1611-1614).

30 Connolly, The Roots (n. 21), p. 74; his translation.

dan Connolly's studies on the subject refer to some rare information on early libraries, including a shipment to the new college in Messina in June, 1548 of sixteen books and several statements by Ignatius Loyola that the colleges must have "a necessary quantity" of books.[31] The *Constitutions* and supporting documents say more about reading than about owning books, as in the injunction to read aloud at meals and the requirement to teach "humane letters of different languages, logic, natural and moral philosophy, metaphysics, scholastic and positive theology, and Sacred Scripture."[32] Book ownership, however, became a more contentious subject in the decades after the *Constitutions* were written. Although in some form the *Index of Prohibited Books* dated back to the very beginnings of the Reformation, the Pauline *Index* of 1559 and the founding of the Congregation of the Index in 1571 set up far greater restrictions and created a market for the kind of expurgated books which appear in the *Bibliotheca Selecta* with some frequency. In addition, the *Indices* provided a convenient list of books which were never to be purchased or read at the Jesuit colleges, and both Possevino and the catalogs I have studied make direct or indirect references to the forbidden books (in Florence in 1578, the index itself appears on the list of books held by the College). Other restrictions related to books were in the main about the use of the volumes, such as the passage in the *Rule* of the Roman College (1551): "Si tengano libri a sufficientia per le sciencie che si possono et deveno trattar nel collegio, et non si scriva in quelli che sono de maggior prezo, ma più presto nelli quinterni de carta bianca ch'ogniuno haverà. Se pur fossino libreti di poca espessa, potrano scrivere dentro et far come li tornarà meglio."[33] The norm in the first decades of Jesuit education, in sum, was a mixture of vague statements about subjects and specific author/title combinations, all amounting to a relatively short list of books to be kept by the colleges.

Antonio Possevino created a reference work which described the ideal library, beginning in 1593. The introductory material to the *Bibliotheca Selecta* clearly stated that its purpose was to

31 Connolly, The Roots (n. 21) pp. 39-43; *necessary quantity* quote from a November 1552 letter from Ignatius, on p. 42.

32 Constitutiones II, P. IV, C. 5 De lo que los scholares de la Compañía han de studiar, pp. 417-418.

33 Regulae IV, §11 pp. 270-271.

produce an ideal list of books which would help Catholics to understand the principles of Christianity, learn history, combat heresy at home and abroad, and in general edify them. Evonne Levy has described Possevino's enormous endeavor as "a map of knowledge appropriate for a Catholic elite",[34] Mario Carpo noted that it is "a collection of learned, concise, and ideologically informed articles accompanied by bibliographic notes and occasional lists of recommended reading"[35], and Luigi Balsamo, in a fortunate turn of phrase, characterized it as "a counteroffensive on the level of bibliographical information".[36] The *Bibliotheca Selecta* is undoubtedly meant as a reference work. Nearly 15% of its contents consists of mere lists—names of commentators on Aristotle's Metaphysics, for example, or of authors of works on music—while the remainder is devoted to explanations of specific topics; discussion of the work of individual authors; tables of contents of several works of great importance, including the *Summa* of Aquinas; an explanation of the proper order in which to read the Greek and Roman historians; devotional poetry; and prayers. The lists are mostly quite practical, focusing on the usual subjects of interest to a contemporary education and including numerous treatises which would best refute the heresy of one or another Reformer. Those who received the most attention were Luther, Melanchthon, Calvin, and Hus, but a large number of secondary Reformers, including Ferenc Dávid, Martin Bucer, and Michael Servetus, also merit attention. Table 1 lists the general subjects Possevino requires, compared to the subjects found in the library inventories:

34 Evonne Anita Levy, Propaganda and the Jesuit Baroque, Berkeley 2004, p. 197.

35 Mario Carpo, Architecture in the Age of Printing: Orality, Writing, Typography, and Printed Images in the History of Architectural Theory, Cambridge, Mass. 2001, p. 113.

36 Luigi Balsamo, Antonio Possevino S.I. bibliografo della Controriforma e diffusione della sua opera in area anglicana, Firenze 2006, p. 59.

Subject (in alphabetical order)	***Bibliotheca Selecta***	**Siena**	**Florence**	
			1565	**1578**
aids to devotion (meditations on the lives of Christ and/or the saints, explanations of prayers and ceremonies, etc.)	yes	yes	yes	yes
apologetics, including anti-heretical tracts	yes	yes	yes	yes
art	yes	no	no	no
casuistry	yes	yes	yes	yes
catechetics	yes	yes	yes	yes
cosmology and cosmography	yes	yes	yes	yes
dialectic	yes	yes	yes	yes
Divine Office	yes	yes	yes	yes
ecclesiastical computation	yes	no	no	no
ethics	yes	yes	yes	yes
Greek and Latin grammars and dictionaries	yes	yes	yes	yes
Greek and Roman literature and drama	yes	yes	yes	yes
hagiography	yes	yes	yes	yes
history and geography (ancient through modern, global, religious, and military history)	yes	yes	yes	yes
laws (civil, canon, and conciliar)	yes	yes	yes	yes

Subject (in alphabetical order)	***Bibliotheca Selecta***	**Siena**	**Florence**	
			1565	**1578**
logic	yes	yes	yes	yes
Lombard's *Sentences*	yes	yes	yes	yes
Marian devotion	yes	yes	yes	yes
martyrology	yes	no	no	yes
mathematics (arithmetic, geometry, astronomy, architecture, and music)	yes	no	yes	yes
medicine	yes	yes	yes	yes
natural history, botany and geology	yes	yes	yes	yes
patristics	yes	yes	yes	yes
poetry	yes	yes	yes	yes
psalms	yes	yes	yes	yes
religious orders, seminaries, and sodalities (e.g. rules for living in communities, observances, etc.)	yes	yes	no	yes
rhetoric, civil and religious	yes	yes	yes	yes
sacraments	yes	yes	yes	yes
scripture, including concordances and commentaries	yes	yes	yes	yes
theology (practical and scholastic)	yes	yes	yes	yes
writing (both orthography and epistolary instruction)	yes	yes	yes	yes

Possevino's subjects are more comprehensive than those found in inventories in Tuscan colleges, but only slightly. On the other hand, the categorization in those inventories is very poor. The 1565 Florentine inventory classifies books only according to language: 46 Greek books (44 titles); 6 Hebrew books (6 titles); 13 Latin grammar books (13 titles) and 32 "vernacular" books, not all of which were in Italian (31 titles)—leaving 322 (293 titles), nearly 77%, uncategorized. The 1578 collection in Florence reflects only two labeled divisions: "Positive and Scholastic books" (387 titles in 408 volumes, or 57% of the collection), and "Rhetoric and Poetry" (102 titles in 103 volumes, another 14%); and several other non-labeled divisions (i.e. he, or they, began several new sections—each section was more or less alphabetized by title or author—with no specific subject heading) which I have determined to include history (45 titles in 46 volumes); grammar (46 titles in 49); "philosophy" (for lack of a better word) (38 in 39); and a sort of "oops" category, with no clear internal connections (55 titles in 56 volumes).[37] This last category includes the list of 10 volumes with prices paid for nine, referenced above. In Siena in 1565, the untitled category I have labeled "Theology" consists of 78 books (76 titles); humanities of at 83 (82 titles); these two represent about 40% of the collection each. Another 41 (40 titles) were labeled "Philosophia et Dialectica," a category which also includes devotional works (notably the *Imitation of Christ*). Did Possevino, noting that existing libraries were rather messily kept, create a comprehensive and specific list of topics and book titles to aid future librarians? This conclusion is tempting; but I have found not one letter or memo written by Possevino referencing early library collections to argue for or against it.

Thus far I have positively identified only 190, or about 23%, out of the 836 titles actually found in the libraries among the more than 5,000 in Possevino's guide. In addition, I have completed a thorough study of those whose authors begin with the letters A, B, and C, totaling 1,059 volumes, 74 of which are found in the Siena and Florence libraries. Furthermore, I have analyzed the remaining titles suggested by Possevino which are held in

37 The numbers may not appear to add up, but in fact do. The total number of volumes in Florence in 1578 was 701; 655 of them were individual titles. Thirty-four titles were represented by two copies; four, by three copies, adding up to 697. Four titles were found in different categories and I have assumed that they represent different copies, bringing the total to 701.

the Siena and Florence libraries (a total of 147); the combination of 118 plus 1,256 accounts for 1,374 titles, or approximately one-fourth of the whole. Among these 1,374 titles, the religious orders represented are Augustinians, Benedictines, Carmelites, Carthusians, Dominicans (the largest single group), Franciscans (the second largest group), Hieronymites, Jesuits, and Theatines. The common titles include works on geography, commentaries on Aristotle, commentaries on Lombard's *Sentences*, apologetics, devotionals, history, rhetoric, casuistry, catechetics, commentaries on scripture, polyglot dictionaries, moral theology, letter-writing, poetry. The authors, and many of the subjects, in the actual libraries are well in line with the titles recommended in the virtual library of the *Bibliotheca Selecta*. Although there is a comparative emphasis on Florentine authors in the Florence inventories and on Sienese authors in Siena, these do not appear to be particularly slanted collections; few of the local authors are missing from Possevino's list, so surely they were considered important works on the subject. Table 2 lists the most frequently represented authors in the libraries and in Possevino's work (accounting for at least three distinct entries each in Possevino), in alphabetical order:

Author	*Bibliotheca Selecta*	Siena	Florence	
			1565	1578
Aelianus, Claudius	yes	no	no	no
Albertus Magnus	yes	yes	no	no
Ambrose	yes	no	yes	yes
Aquinas	yes	yes	yes	yes
Aristotle	yes	yes	yes	yes
Augustine	yes	yes	yes	yes
Barbaro, Daniele	yes	no	no	no
Basil of Alexandria	yes	no	no	yes
Bede the Venerable, O.S.B.	yes	yes	no	no
Bellarmine	yes	no	no	no
Belleforestius, Franciscus	yes	no	no	no
Bernard of Clairvaux, O.Cist	yes	yes	yes	yes
Bonaventure	yes	yes	yes	yes
Bruni, Leonardo	yes	no	no	no
Buccaferreus, Ludovicus	yes	no	no	no
Buonaccorsi, Filippo	yes	no	no	no
Cajetan	yes	yes	yes	yes
Cassiodorus	yes	no	no	yes
Castro, Alfonso, O.F.M	yes	no	yes	yes
Castro, Leon de	yes	no	no	no
Champier, Symphorien	yes	no	no	no
Chrysostom	yes	yes	yes	yes
Cicero	yes	yes	yes	yes
Clavius, Christophorus	yes	no	no	yes
Cocci, Marcantonio	yes	no	no	no

Author	*Bibliotheca Selecta*	Siena	Florence	
			1565	1578
Cochlaeus, Johannes	yes	no	no	no
Contarini	yes	yes	yes	yes
Cromerus, Martinus (Marcin Kromer)	yes	no	no	no
Cyril of Alexandria	yes	yes	no	no
Denis, the Carthusian, O. Carth.	yes	no	no	yes
Eck	yes	yes	yes	yes
Eusebius of Caesarea	yes	no	no	yes
Giovio, Paolo	yes	yes	yes	yes
Javellus, Chrysostomus	yes	yes	no	no
Jerome	yes	yes	yes	yes
Livius, Titus	yes	no	yes	yes
Luis de Granada	yes	yes	yes	yes
Modestinus, Herennius	yes	no	no	no
Niphus, Augustinus	yes	yes	no	no
Ovid	yes	no	yes	yes
Paulus, Julius	yes	yes	no	no
Pierozzi, Antoninus	yes	yes	yes	yes
Plato	yes	no	yes	yes
Plutarch	yes	yes	yes	yes
Savonarola, Girolamo	yes	yes	no	yes
Theodoret of Cyrus	yes	yes	yes	yes
Torres, Francisco	yes	no	no	yes
Ulpianus, Domitius	yes	yes	no	no
Verrato, Giovanni Maria (Count Audet)	yes	no	yes	yes
Vives, Juan Luis	yes	yes	yes	yes

Every one of the authors most frequently found in the actual libraries is found in *Bibliotheca Selecta*, including Girolamo Savonarola and Juan Luis Vives, against whose use Ignatius and other early Jesuits had argued.[38] Thus, though only a small number of books from the libraries are found in the *Bibliotheca Selecta*, the subjects and authors show significant correlations.

While the comparisons do not invite many conclusions, several points stand out. The relative disorganization in the earlier Florentine library was in large part corrected by the later one, and while some books disappeared over the decades, the 1578 library represents a partially successful attempt to create a comprehensive Jesuit library. At the same time, the two inventories from 1565 demonstrate that in what was still the infancy of the Tuscan colleges, there was not yet such a thing as a *Jesuit library* to support basic training in sacramental, pastoral, controversial, or missionary theology. Clearly enough, before Antonio Possevino wrote *Bibliotheca Selecta*, Jesuit colleges and their librarians did not have a specific collection policy or a standard idea of what books were *required reading* and *required owning* in Jesuit colleges. The collections in Siena and Florence would support the form of basic instruction these colleges were engaged in during their formative years, but the mature Jesuit college would require a more organized library, of the kind which Possevino designed. Were these early libraries influential in Possevino's selection of books? It seems unlikely that they were at all a positive influence; they were disorganized, and they omitted a few subjects which the Jesuits considered important. On the other hand, small and disordered as these collections may have been, they are far more comprehensive than the libraries of diocesan seminaries in Tuscany.[39] There is no way to trace any direct line from the early Jesuit libraries to Possevino. Nonetheless, the similarities between the real and ideal libraries demonstrate that, from the earliest book collections, the Jesuits shared a commitment to authors and subjects which

38 According to Connolly, The roots (n. 21), p. 48, in a letter in 1554 "Ignatius had instructed them [the Jesuits in Sicily] to forego the use of Vives and Terence if it were possible to find adequate substitutes which were unassailable." (Epp. Ign. VII, p. 267). The explanation Connolly gives for the rejection of Savonarola is convincing but his references are confusing; see pp. 49-50.

39 On this, see Kathleen M. Comerford, What Did Early Modern Priests Read? The Library of the Seminary of Fiesole, 1646-1715, in: Libraries and Culture 34 /1999, pp. 203-221 and Kathleen M. Comerford, Ordaining the Catholic Reformation. Priests and Seminary Pedagogy in Fiesole 1575-1675, Firenze 2001, Appendix 2, p. 119

supported their educational endeavors. With little direct guidance from the Society or the Medici, these two Tuscan colleges created an intellectual support system for their students and teachers.

Summary
First printed in 1593, Antonio Possevino's comprehensive *Bibliotheca Selecta* included a series of lists of books which Jesuit college and seminary libraries should own. Before this was published, though, a number of Jesuit colleges opened in southern Europe, and housed relatively large libraries. The colleges in Siena and Florence contain large inventories of books dating from 1565 and 1578, but no instructions on collection and few on maintenance. Very little information remains on how these libraries were created, yet comparing the collections with the later work, which describes an ideal gathering of books, is instructive and can shed light on such issues as which authors and what subjects were considered required reading for Jesuits. There is no evidence that the existing libraries were influential in Possevino's development of what amounts to an *Index of Recommended Books*.

Resumen
Publicado por primera vez en 1593, *Bibliotheca Selecta*, la obra comprensiva de Antonio Possevino, incluía una serie de listas de libros que las bibliotecas universitarias y seminaristas jesuitas deberían tener en sus colecciones. Antes de la publicación de esta obra, sin embargo, varias universidades jesuitas se abrieron en el sur de Europa y tenían bibliotecas relativamente grandes. Las universidades en Siena y Florencia tienen inventarios grandes de libros que se fechan de 1565 y 1578, pero no hay reglas con respecto a la colección y pocas que tratan del mantenimiento. Existe muy poca información sobre cómo se crearon estas bibliotecas, pero la comparación de estas colecciones con otras más tardías, las cuales describen una colección ideal de libros, es instructiva y revela cuestiones como qué autores y temas se consideraban lectura obligatoria para los jesuitas. No hay pruebas de que las bibliotecas existentes influyeran en el desarrollo de Possevino con respecto a lo que es un *Índice de Libros Recomendados*.

Le *Narré* dans la vie du Père Émond Auger: traité ou document humain (1530-1591)

François Kurris S.J.*

> «Nos premiers Compagnons, alors qu'ils se voyaient faibles et fragiles, et provenaient de lieux forts différents, trouvèrent ensemble la volonté de Dieu au milieu d'une grande diversité d'avis…En dépit des différences, ce qui nous unit comme jésuites, c'est le Christ et le devoir de le servir».
>
> (35e Congr. Gen., Décr. II, n°2)

Le Père Émond Auger[1] nous a laissé de sa vie fort mouvementée un *Narré*.[2] Ce texte nous livre un entretien, d'environ 65 pages, entre trois jeunes jésuites et trois pères plus âgés. Les jeunes, parmi lesquels se trouve l'auteur, reçoivent avant leur envoi en France

* Outre les études philosophiques et théologiques François Kurris S.J. obtient la maîtrise ès langues romanes à Nimègue (Pays Bas). Il donne à partir de 1961 les Exercices Spirituels, enseigne le français au collège St. Louis de la Haye et aux CAPES de Rotterdam et devient en 1982 curé de la paroisse des catholiques francophones. Il consacre maint article au theâtre moderne, à la danse sacrée et à la spiritualité de la jeune Compagnie (Favre, Des Freux). Un best-seller fut son livre sur La Littérature moderne en perspective chrétienne. Enfin il est collaborateur à la webmagazine IGNIS après avoir passé sa vie dans la zone frontière de la foi et la culture

1 *1530 Allemant (Marne); S.J. 1550 Rome; † 31.I.1591 Côme (Lombardie) (DHSJ I, pp. 268-269) en France, fondateur de collèges, prédicateur, conseiller du Roi.

2 Fontes narr. III, Narré fait par le P. Emond Auger sur l'instruction qui fut donnée à Rome aux P. Français qu'on destinait les premiers pour venir aider la France, pp. 255-320. Dans l'article, nos numéros renvoient aux paragraphes de l'édition de 1960. Parmi les œuvres écrites du P. Auger, nous avons encore consulté: Martialis Epigrammata, Rome 1558, réédité Anvers 1568; Emond Auger, Catéchisme et sommaire de la religion chrétienne, Paris 1565 (réimpression de l'édition de 1563); Emond Auger, Livre Second, de la vraye, reale et corporelle présence de Jésus Christ...(et) Livre Troisième, de l'institution du sacrifice de la Messe, Lyon 1565; Emond Auger, Le Pédagogue d'armes, pour instruire un prince chrétien à bien entreprendre et heureusement achever une bonne guerre, pour estre victorieux de tous les ennemis de son Estat, et de l'Eglise catholique, Paris 1568; Emond Auger, Discours du sainct sacrement de mariage, Paris 1572; Emond Auger, Bref discours sur la mort de feu Monsieur le Cardinal de Lorraine, Paris 1575; Emond Auger, Métanoeologie sur le sujet de l'archicongrégation des Pénitents de l'annonciation de Nostre Dame, Paris 1584.

des conseils des PP. Polanco,[3] Des Freux[4] et Palmio.[5] La sagesse éprouvée rencontre l'enthousiasme des jeunes. Le dialogue suit le modèle humaniste de Cicéron. Il est censé se passer quelques mois après la mort de St. Ignace, en septembre 1556, à la maison de campagne romaine près de Ste Balbine. C'est ce décor que le début du dialogue présente. Auger a écrit le dialogue à la fin de sa vie, en 1590 environ, lorsqu'il était en exil à Côme (Lombardie). Grâce au jeu des dates différentes, des événements racontés d'avant 1556, du narré de 1556 et de la création du texte autour de 1590, nous participons aux tentatives de l'auteur à retrouver le temps, son temps. Nous assistons à la narration de ce que les intervenants ont vécu jadis, de ce qu'ils reconnaissent au cours du dialogue, et de ce que l'auteur vit enfin dans l'aujourd'hui, après une longue vie d'expériences et d'activités incessantes. Le *Narré* est donc triple. Le changement continuel d'optique temporelle en rend la lecture passionnante. La langue, le vocabulaire et le style suivent le français moyen de l'époque; le français moderne est encore sur le chantier. Notre édition porte beaucoup de traces d'une écriture négligée, rapide et parfois même illisible; c'est la transcription d'un texte plus ancien.

Le *Narré* ne nous semble donc pas qu'un traité impassible sur l'obéissance, la pauvreté et le soin des malades. Nous nous permettons de critiquer l'opinion d'Austin Lynn Martin, qui conclut son livre sur Henri III et les jésuites politiques[6] en supposant que les dernières années d'exil du P. Auger se soient passées en tranquillité: il n'aurait pas employé son *Narré* pour justifier ses activités. Une lecture attentive découvre qu'Auger y a sûrement laissé percer son idéal, ses soucis et préoccupations spirituelles, ses frustrations et réussites, voire sa personnalité. A certains endroits, le *Narré* montre une transparence trop évidente pour ne pas être remarquée. En réalité dans le *Narré* se trahit l'inspiration profonde d'une vie. Pour comprendre beaucoup des faits et gestes, il faut connaître la source où il a puisé.

3 Juan Alfonso de Polanco *14.XII.1517 Burgos (Espagne); S.J. 1541 Rome; † 20.XII.1576 Rome (DHSJ IV, pp 3168-3169), secrétaire de la Compagnie au temps de Saint Ignace et durant deux généralats.

4 André des Freux (*Frusius*) *1515 Chartres (Eure-et Loire, France); S.J. 1541 Rome; † 26.X.1556 Rome (DHSJ II, p. 1537), esprit universel, humaniste, professeur, recteur du Collège Germanique.

5 Benedetto Palmio *11.VII.1523 Parma; S.J. 1546 Rome; † 14.XI.1598 Ferrare (DHSJ III, pp. 2962-2963), prédicateur, provincial de Lombardie, assistant de Borja et de Mercurian.

6 Austin Lynn Martin, Henri III and the Jesuit politicians, Geneva 1973, p. 223.

A la suite de Pierre Favre

Émond Auger est né en 1530 à Allemant, petit village situé à soixante-dix kilomètres au Nord de la ville de Troyes. Il a donc passé sa jeunesse parmi les vignes de la Basse- Brie. Comment se fait-il que nous le rencontrions en chair et en os au Champ des Fleurs romain à peine vingt ans après?

Nous avons dû reconstruire un puzzle créé par son premier biographe, le Père Nicolas Bailly,[7] originaire de la petite ville de Sézanne, très proche d'Allemant. Il a écrit en 1652 une premièr Vita[8] mais, afin de faire canoniser son compatriote, il a brouillé les pistes historiques. Nous savons maintenant, depuis l'édition des lettres de Pierre Favre[9] que celui-ci est passé à Lyon autour du 22 mars 1542, en se rendant de l'Espagne en Rhénanie.[10] Et il est sûr aussi qu'Auger, sans avoir connu Pierre Favre, se sentait inspiré de suivre le même idéal. Probablement, Émond a suivi l'enseignement primaire auprès d'un oncle curé dans la région. Pour ses humanités, ses parents agriculteurs le confient à son frère aîné, Etienne, médecin à Lyon. Celui-ci, à Paris, à l'époque des premiers Pères, les y a pu connaître, et en garder la mémoire jusqu'à Lyon. En 1542, Favre est encore passé à Lyon, où Etienne l'a donc rencontré et renoué connaissance avec lui. Plein d'enthousiasme sur la personne de Favre, Etienne éveille la vocation d'Émond quand celui-ci arrive après. Et Émond, à la fin de ses humanités, se rend à Rome pour rencontrer

7 Nicolas Bailly *1587 Sézanne (Marne, France); S.J. ? 1605;† 28.X.1657 Caen (Calvados, France), professeur de collège.

8 Nicolas Bailly, Historia vitae R. Patris Edmundi Augerii, Paris 1652. De tendance hagiographique, ce livre a fait école parmi au moins une dizaine de biographies e.a. Jean Dorigny, La vie du Père Emond Auger de la Compagnie de Jesus confesseur et prédicateur de Henri III, Lyon 1716; M. Simon, Mémoires sur la vie d'Emond Auger, in: Hommes célébres du diocèse de Troyes, Almanach de Troyes 1780, pp. 152-176; Antoine Péricaud, Notice sur Emond Auger, Lyon 1828; Friedrich Josef Brand, P. Emundus Augerius S. I. «Frankreichs Canisius» in scinem religiösen und sozialen Wirken zur Zeit der Hugenotten, Cleve 1903; Henri Fouqueray, Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression, I, Paris 1910; J. Dutilleul, "Auger Emond", in: Dictionnaire Historique et Géographique ecclésiastique, 1931, pp. 378-383, Henri Joly, "Auger Emond", in: Dictionnaire de Biographie française, 1948, pp. 504-511., Michel Pernot, l'Univers spirituel du père Emond Auger S.J., confesseur du roi Henri III, in: Revue d'Histoire de l'Église de France 75/1989, pp. 103-114.

9 Pierre Favre *13.I.1506 Le Villaret (Savoie); S.J. 15.VIII.1534 Paris; † 1.VIII.1546 Rome (DHSJ II, pp.1369-1370), missionnaire en Italie, Rhénanie, Pays-Bas, Espagne et Portugal.

10 Dominique Bertrand, Pierre Favre. Un portrait, Bruxelles 2007, p. 176.

Pierre Favre, qui, à son arrivée en 1549, paraît déjà mort depuis trois ans. Émond a alors environ 18 ans.

Cette vocation à suivre Pierre Favre peut être suscitée par des sentiments de parenté spirituelle. Lui aussi fils d'agriculteur partage avec Pierre Favre le parler franc et sympathique. En Favre il peut avoir vu réalisé son idéal humaniste chrétien. Enfin l'exemple du moine errant que fut Pierre Favre, est suivi par le voyageur infatigable, Supérieur provincial d'Aquitaine, prédicateur et fondateur de collèges. Sans s'être connus, tous les deux sont devenus, chacun dans son contexte, homo viator.

Un secretaire sage: Juan Polanco

Émond Auger, une fois à Rome et n'ayant pas trouvé Favre vivant, tâche de gagner sa vie en écrivain public. Puis le nouveau Ministre de la maison professe, le Français Ponce Cogordan,[11] l'engage comme marmiton. Enfin, le P. Ignace l'admet en 1550 au noviciat de la Compagnie. Là, il vit la fraternité de la Compagnie, et il y fait la connaissance du P. Polanco.

Juan Polanco est alors depuis trois ans secrétaire de la Compagnie et un homme d'autorité. Dans le *Narré*, il est de loin le personnage central. Sur une centaine d'interventions Polanco en fait quarante; il prononce 60 % du texte: il mène vraiment la conversation. Souvent il parle au nom des autres, parfois il aplanit un désaccord; son autorité est incontestable.

Polanco parle aussi de lui-même lorsqu'il mentionne sa jeunesse studieuse et enthousieste. En 1556 quand le *Narré* est censé se passer, Polanco n'a que 39 ans, mais la sagesse qu'il montre nous semble plutôt exprimée par Juan Polanco-vieillard qu'Auger a rencontré beaucoup plus tard quand, arrivé de France, il se trouve à la curie romaine. Polanco se montre très équilibré, gentil et humble. D'un côté, il fait un plaidoyer pour le courage et la victoire sur soi-même, pour la décision et l'entrain; d'autre part, il apparait doux et sobre, visant plus la patience dans l'adversité que les succès des exploits. Il exprime son opinion avec nuances, reste un peu fignoleur et austère, en même temps que «le bon Polanco».

On trouve des paroles caractéristiques de Polanco aux numéros 2-3, 22, 47, 49 du *Narré*.

11 Ponce Cogordan *1502? (Provence); S.J. 1541?; † 21.III.1582 Paris, ministre et maitre des novices à Rome et procureur de la Compagnie à Paris.

Le Mythe de Francois Xavier

Dès ses débuts romains, Auger a dû entendre parler de François Xavier,[12] qui travaillait depuis 1542 aux Indes et au Japon. Les numéros 41-42, 47, 60 nous livrent des histoires succulentes de la vie de François, racontées par les témoins oculaires, des vrais fioretti. Le style fait sentir la parenté entre François et son auteur: ils sont des âmes sœurs pour leur gaîté, leur esprit d'entreprise et leur activité incessante. Les pages sur Xavier sont écrites dans un style empathique, chaud, proche.

La pauvreté des Colleges

Les années de régence d'Auger font ressortir son humanisme et son talent de prédicateur. Mais c'est à cette époque aussi qu'il faut situer les textes sur la pauvreté des collèges, notamment à Rome et à Pérouse. Auger se permet de citer des exemples de la pauvreté que les premiers fondateurs de collèges ont supportée, et ces exemples ne manquent pas d'embarrasser nos pauvres pères, tandis que les scholastiques, tels Émond Auger et compagnie, semblaient les subir avec grande patience. Les numéros 64 et 65 témoignent de la pauvreté qui régnait à Pérouse, tandis qu'aux numéros 89 et 90 Auger et André Des Freux parlent de leurs expériences au Collège Romain.

C'est sur ce niveau que le *Narré* nous révèle aussi le commerce entre les premiers Compagnons, la façon dont ils causaient, les civilités qu'ils échangeaient. De temps en temps, quand les acteurs du *Narré* se dérident et sortent de leur rôle, les textes nous offrent des pages fort pittoresques sur leurs discussions concrètes. Émond y a participé de tout cœur.

André Des Freux: un exemple

Pendant ses années de régence, Auger a fait la connaissance des «Pénitents» et de l'Adoration des 40 heures. Il s'est aussi développé en humaniste solide, achevant la formation qu'il a reçue probablement à Lyon. Entre 1552 et 1556, il connaissait le P. Des Freux, Frusius en latin, Français d'origine aussi, son aîné de quinze ans, recteur du Collège Germanique[13]. Il a beaucoup admiré ce grand

12 François Xavier *7.IV.1506 Xavier (Navarre); S.J. 15.VIII.1534 Paris; † 3.XII.1552 Sancian (Chine); Ferdinand Tournier, Saint François Xavier d'après un manuscrit inédit du P. Auger, in: Etudes 109/1906, pp. 657-669.

13 Voici la plupart des écrits du P. Des Freux in Sommervogel III, coll. 1046-1049; Distiques selon St. Ignace dans le Thesaurus spiritualis S.J., Città del Vaticano 1948, p. 483.

humaniste, esprit universel, de connaissances multiples. Dans le *Narré*, non seulement Des Freux, second personnage du dialogue, cite souvent les auteurs classiques (p.ex. dans les numéros 50-52) mais il ne cesse d'emprunter ses exemples à l'Antiquité. Parfois il est taquiné par ses interlocuteurs pour son caractère très français, ce qui a l'air de plaire beaucoup à son admirateur Émond, mais le P. André lui laisse aussi une édition scolaire de Martial inachevée et un projet d'édition des Lettres d'Horace. Le Martial est édité par Auger deux ans après la mort de Des Freux. Pour le projet, déjà promis dans l'introduction du Martial, plaide probablement le nombre disproportionné de citations horatiennes dans le *Narré*: un tiers.

Si le numéro 46 décrit franchement la jeunesse religieuse du Père Des Freux, ses derniers mois sont rendus avec délicatesse et piété (n. 94-97). Dans le style du *Narré*, nous lisons l'estime profonde, voire l'affection du disciple à l'égard de son maître. Puisque Des Freux n'a eu que 40 ans au moment de sa mort en 1556, et que le *Narré* est écrit vers 1590 par le sexagénaire qu'est Auger, il est même possible de supposer que l'écrivain s'est fort identifié avec le modèle. Avec Favre et Xavier, Des Freux compte parmi ceux qui lui ont donné la plus profonde inspiration. Le *Narré* peint un portrait aussi beau que ressemblant d'André Des Freux. Il n'y a qu'un vrai voisin («étant naguère lui à table en son collège des Allemands», n. 95) qui puisse tracer ces traits.

Amis dans le Seigneur

Toute page du *Narré* exhale l'amitié des premiers jésuites. Et elle la démontre souvent dans le contexte concret de leurs vies. Dès le début, dans le petit pavillon à la campagne romaine où le dialogue se déroule, nous nous trouvons entourés des cartes de l'Allemagne et du Japon, de l'Ethiopie, de la France («une France en taille douce») et des Indes. Au cours du récit, Auger nous promène dans les réfectoires de collèges, aux chaires baroques, vers le bureau du secrétaire-général, les routes du Japon et de l'Italie, les salles d'audience, une chambre de malade, les caravelles voguant vers l'Orient. N'est-ce pas un trait jésuite de «passer par des endroits divers»?

Nos amis rencontrent des difficultés tous azimuts et surtout la fondation des collèges demande de temps en temps des performances surhumaines. Ne pensons qu'au manque de nourriture dont le *Narré* parle souvent et des plaisirs, impossibles ou possibles, de la table que notre auteur (bien français) ne peut taire, jusque dans ses expressions et ses images: «l'appétit si friand et goulu que de vouloir tâter encore des expériences plus privées que ne sont les règles

(des Exercices et des Constitutions)»(10); «c'est autant, comme Saint Pierre en dit à notre Seigneur, enivrés de meilleur vin que ne sera celui que nous boirons à souper»(14); «nos gens doivent porter à leur ceinture les clefs de leur estomac sans les laisser au cuisinier, ni au pâtissier»(79), etc.

Mais dans le dialogue qu'est le *Narré* l'ami ne sert pas seulement de faire-valoir. Il est vrai que le *Narré* nous décrit des amitiés harmonieuses, coulantes, voire accommodantes. A grands traits il y a dans la conversation des six compagnons une concorde admirable. N'empêche que la variété des amitiés est également remarquable et que l'unisson cède le pas à la polyphonie dès que la nationalité, les expériences personnelles, les occupations – secrétariat, sermons, administration -, l'âge et les caractères se mettent en jeu. Alors, les répliques prennent le ton souvent savoureux des interlocuteurs en trahissant une spiritualité individuelle. Une vraie con-versation s'engage alors que l'accord sur les principes est moucheté de priorités nuancées. Ce sont ces frictions infimes qui rendent certains passages du *Narré* si humains. Les paragraphes suivants en donneront un exemple.

La séquence 49-62 dont, faute de place, nous allons lire des extraits, démontre du doigt comment se développe après les Primi Patres, une nouvelle identité: les prémices de l'Esprit se diversifient dans le nombre croissant des compagnons et les contretemps de la vie. En fait, comparée aux vastes problèmes qu'avait St. Ignace avec Simon Rodriguez[14] et Nicolas Bobadilla,[15] l'harmonie entre Polanco, Des Freux et Palmio semble plus profonde: on se sent d'accord sur l'essentiel. La séquence commence par indiquer le thème: la persévérance dans un travail entamé mais à succès peu encourageant. Comment agir dans cette situation? Polanco donne deux «recettes» pour continuer une œuvre entreprise qui risque de craquer. La première recette invite à observer d'abord ses propres possibilités et ses «petits moyens» devant les grands projets. Et la première réponse vient d'André Des Freux; elle est selon son habitude bourrée de citations, ensuite de ses propres expériences. (50, Frusius:) C'est vraiment très bien planter le mai, comme l'on dit, et mettre la butte ou elle doit être, ce fit Freusi, et faut ici tirer à point ce tronçon du poète: «Maintenez, auteurs, la matière et vos talents

14 Simon Rodriguez *1510 Vouzela (Portugal), † 23.IX.1590 Lisbonne (DHCJ IV, pp. 3390-3392).

15 Nicolas Bobadilla *1509 Bobadilla del Camino (Palencia), † 23.IX.1590 Loreto (DHCJ I, 463-465).

en équilibre et pesez longtemps ce que vos épaules peuvent ou refusent de porter».[16] Et une autre: «Rejette ce que tu n'es pas; que l'ouvrier se charge de sa propre tâche; occupe-toi de tes affaires, et sache comme tes meubles sont minables».[17]

Car il y a des entrepreneurs à tout métier en crédit, et qui cuident en un jour refondre le monde, en faire un nouveau, et mettre en leur manche le soleil et la lune: «Et tout étudiant qui vénère encore une minerve bon marché, et que suit un petit domestique portant une serviette chargée, souhaite pendant toute la fête de Minerve l'éloquence et le renom de Démosthène et de Cicéron».[18] A ceux-là il arrive que: «l'on commença de fabriquer une amphore: Comment, à la rotation du tour, il en résulta une cruche?»[19] Il est très nécessaire de se tenir clos et couvert sous cet autre: «Que chacun se mesure selon sa mesure et pied: voilà ce qui est juste».[20] Quant à moi, je vous dirai la vérité. Jamais je n'ai été mal servi de moi-même à mes entreprises et sujet, car jasoit que l'étoffe que j'ai autrefois entrepris à mettre en besogne fût belle et riche, en me touchant le pouce néanmoins je ne me suis oncques voulu répondre de rien que de toute mésaventure et infirmité, et ne m'en suis presque point trouvé trompé. Si quelque autre s'est présenté à la course mieux monté, je l'ai laisse passer devant, bien aise de son bonheur, mais je ne faisais jamais la presse, où les premiers sont en danger de rebrousser chemin.

(51, Palmio:) Et quoi, dit Palmio, est-ce là le cœur que vous mettez au ventre des jeunes auditeurs, pour les mettre aux champs armés de couardise, de frayeur, de défiance et de pusillanimité, au rebors de ce que par deci devant il me semble que nous leur avons conseillé. Croyez-vous que si Xavier se fût embarqué en des âmes si basses pour ouvrir le Japon et la Chine aux docteurs de la vérité, il en eût rapporté un si magnifique butin?…Cette ardeur d'embraser tout le monde de leurs divines flammes fut une marque singulière du Saint Esprit, venu du ciel sur les Apôtres, et me semble que vous seriez, dit-il en souriant, un maigre trafiquant des talents que ce grand roi mit au pouvoir de ses financiers, afin de les faire croître et redoubler, ains vous voudriez gentiment rembourser le vôtre et,

16 Horace, Art poétique 38-39.

17 Persius, Satires 4, 51-52.

18 Juvénal, Satires 10, 117.

19 Horace, Art poétique 21-22.

20 Horace, Lettres I 7, 98.

de peur de le trop éventer, lui garder tout entier à son retour. Voyez aussi comme fut puni ce mauvais ménager de l'Evangile. Que dites-vous à cela?

(52, Frusius:) Je dis, avec le congé de Polanco, que je ne veux rogner à nos écoliers que voici, ni les ailes aussi. S'ils n'ont pas assez de cœur, qu'ils en fassent un de leur tripe, comme dit le castillan, mais je leur veux mettre des contrepoids aux pieds, et du plomb à la tête, afin qu'ils suivent la piste du milieu, sans s'égarer par les extrémités: «L'œil chassieux et l'œil d'aigle ne rivalisent point».[21]

Vous savez le reste, et les Apôtres étaient montés à l'avantage, ils étaient prophètes, et le Saint Esprit les menait par la main à l'exécution de ce dessein. Ce sont traces au-delà des lois de prudence commune qui, à mon avis à moi, en attendant quelque tourbillon qui nous emporte par-dessus les nues; je leur veux conseiller de bien faire ce qui est de leur suffisance acquise et de la faveur que Dieu leur a faite et peut faire, et veux que leur désir s'enfle des choses hautes et excellentes, mais en les regardant de loin pourtant et épiant si le temps leur ferait point quelque ouverture pour s'y jeter. Quelque succès adonc qui en puisse advenir, il ne saurait se défaire de courage...Et c'est, si je me trompe, le sommaire de la première recette de Polanco qui me taxera à telle bonne amende que bon lui semblera, pour avoir usé de telle et si longue dépense; quoique, Palmio, mon ami, vous ayez bonne part en ma faute, car «qui causam damni dat, damna dedisse videtur», ce dit la loi. Je crois qu'il a fait comme les musiciens qui, pour donner pointe à leur mélodie et faire mieux éclater les tons, ils sèment des pauses pour les parties les plus pesantes et les plus ennuyeuses».

Palmio est intervenu spontanément. Ce fut presqu'une interruption. Il reproche à son ami d'inspirer la pusillanimité aux jeunes. Les lettres de François Xavier ne parlent pas de cette mentalité! Tu ne veux quand même pas ressembler au mauvais intendant de l'Evangile? Des Freux réplique qu'il ne veut pas éteindre le feu chez les «trois écoliers», mais il faut trouver la piste du milieu. L'ambition trop forte mènerait à l'échec. La modestie n'empêchera aucunement «quelque tourbillon» de l'Esprit, à qui le courage ouvre la porte. Cela résume la première recette de Polanco. Alors Des Freux s'excuse auprès de lui d'avoir trop parlé, mais sans oublier d'effacer le bobo qu'il peut avoir causé, en aplanissant la difficulté finement, en musicien. L'esprit du Français donne sa mesure.

La seconde recette que, par la bouche d'Auger, Polanco procure

21 Horace, Lettres I 1, 28.

à partir du paragraphe 55 aux jeunes prêtres pour garder la persévérance et «le cœur en nos labeurs», consiste en l'acceptation des adversités rencontrées dans l'apostolat. Celui qui veut évangéliser son prochain trouve beaucoup de difficultés sur son chemin. Or il faut d'abord s'en rendre compte et ne pas chercher à les éviter. L'adversité que l'apôtre trouve, fait partie intégrante de son apostolat. Ainsi Paul et Barnabé à Lystre furent proclamés Hermès et Zeus pour être lapidés ensuite[22] et les premiers jésuites missionnaires en Ethiopie, aux Indes et au Japon ont déjà appris à s'y connaitre. Alors Palmio raconte un incident pour étayer l'exposé de Polanco: (57, Palmio:) Vous me faites souvenir, ce fit Palmio, de ce qu'on nous vient d'écrire du Japon qu'un de nos gens, après avoir longuement fait tous ses efforts de prêcher les habitants de Firando, et n'y pouvant rien avancer, tant le terroir était dur et sec, enfin il en arrache une pièce par tel moyen, qui fut qu'ayant pris en patience qu'un insolent et mauvais garçon de la ville lui eût couvert le visage d'un gros et vilain crachat, tandis qu'il faisait son sermon, sans en faire autre semblant que de se toucher avec son mouchoir, il y eut un de ses auditeurs, homme d'honneur et de bon jugement, qui, le premier de tous les citoyens, quitta l'idolâtrerie et se donna à nous, disant qu'il n'était pas à croire que cette doctrine ne vint du ciel, puisqu'elle rendait les hommes si délibérés à souffrir et mépriser de tels outrages. Vous voyez que, si le prédicateur eût perdu courage, retiré et remporté ses outils du premier coup, il n'eût point cueilli un fruit si excellent de sa journée.

(58, Frusius:) Quant à moi, va faire Freusi, avec une face riante, je ne sais ce que j'eusse fait sur le champ à ce vilain peloteur-là mais je trouve cette veine-là de convertir les infidèles un peu bien sèche pour moi, et n'en userai pas si volontiers que d'une autre, qui vint comme toute faite à la main à notre François Xavier: aussi était-il homme de grand cœur, et qui avait plus d'une corde à son arc.

(59, Roillet:) Et que fut-ce? fit le bon Guido Roillet. Dites-le nous, s'il vous plait, car, par aventure, nous en faudra-t-il emprunter chez nous de même marque.

(60, Frusius:) Je le trouve tout gai, répondit-il en son propre style; après avoir employé à la conversion des Japonais toutes les sortes de modestie, de patience, d'humilité, avec une disette extrême de toute chose, discourant par tous les carrefours de la ville où il se trouvait, mal vêtu et en état d'homme de peu de valeur, il s'aperçut que sa doctrine en était moins estimée, ains décriée et méprisée.

22 Actes des Apôtres 14, 11-20.

Si se mit à changer de note et, s'étant fait apporter force beaux et riches présents que le Vice-Roi des Indes envoyait aux rois barbares avec des lettres très honnêtes et très courtoises, pour se glisser en sa bonne grâce et donner quelque ouverture à ses desseins, avec cela, il se para d'un bel accoutrement de soie, et se mit en équipage d'un grave et sage ambassadeur, et fit si bien qu'étant changée l'humeur de ce prince, qui auparavant ne tenait compte de nos gens, il en remporta de lui et la liberté de prêcher l'Evangile dans tous ses pays et royaumes, et une belle assiette pour y bâtir une église et maison à cet usage. Cette sorte d'artifice de se faire croire prévient beaucoup mieux à mon goût. Qui se fait brebis, le loup le mange. Saint Paul n'a pas toujours fait le marmiteux; il est parfois monté sur ses grands chevaux, et a mis la peur au ventre de ses ennemis, en leur jetant sur leur visage tout à travers, comme une barrière, ses privilèges et le rang de sa noblesse.

(61, Palmio:) Tout beau, répondit Palmio, cela sent trop encore son Français impatient. C'est une pièce de cette gaillardise de notre jeune pénitent, Ignace, qui faillit à planter la vérité qu'il soutenait l'intégralité de Notre-Dame dans l'estomac d'un juif à coup de dague, mais sa mule, à qui il s'en était remis sous la providence de Dieu, l'en garda, prenant une autre route que son compagnon mécréant. Il faut user de tous honnêtes moyens, mais, qui se peut passer de ses entrées magnifiques, il a moins à craindre pour soi et d'apprêter à parler de lui.

(62, Frusius:) Je ne sais pas, répliqua Freusi, comment vous l'entendez. Quant à moi, je trouve qu'Ignace s'est plus servi de cet escrime et faveur des grands, pour jeter les fondements de notre ordre partout, que de cette tant ravalée modestie et l'humilité que vous dites. Et crois que vous-même ne m'en oseriez dédire, quand je vous ferais souvenir de notre premier voyage en Sicile, où nous entrâmes sous la faveur de Jean de Vega, Vice-Roi, après avoir reçu du Pape tout ce qui se peut de privilèges et de prérogatives pour notre état. Mais vous ne dites mot, Polanco. Je vous prie de démêler notre différend et, comme je ne conseillerai point que ces gens de bien qui nous écoutent fissent leur entrée en notre France ainsi que comme quêteurs et malotrus, sans aveu et contenance, aussi serais-je bien marri de les y voir courir en poste, ou avec quelque équipage de protonotaire ou ambassadeur. L'un serait messéant à la majesté de leur charge, et l'autre entamerait le plus entier de leur réputation.

Il s'est passé un changement imperceptible dans notre dialogue. En 50-52 on signala un différend entre le courage de Palmio et la modestie de Des Freux. Maintenant la discussion s'est déplacée en

désaccord entre la patience de Palmio et l'allant de Des Freux. Dans les deux cas c'est d'ailleurs François Xavier, l'homme «de grand cœur» qui sert d'exemple de courage et d'entrain. Et partout on sent la grande estime que l'on a pour la vaillance des héros tant antiques que chrétiens.

Au paragraphe 62 nous sommes entrés dans le vif du sujet: le grand écart dans la pauvreté de la jeune Compagnie, la tension entre les moyens humains et la liberté d'un coté, et l'action silencieuse de l'Esprit, la grâce, de l'autre. A partir de ce moment, le dialogue va se poursuivre à travers maint exemple sur la fondation des collèges, sur les voyages, sur la pauvreté individuelle et sur les soins médicaux. C'est toujours l'adaptation au clergé reformé, aux exigences des élèves futurs et présents, à l'habitude de la population locale qui oriente le style de la pauvreté.

Ainsi Des Freux conclut-il (67, Frusius): Chaque corps politique doit avoir son refaucillage et se pousse par degrés jusqu'à sa juste grosseur et rondeur, aussi bien que nos corps naturels. Vous en avez de si beaux tableaux à voir au progrès, et de l'Eglise, et de toutes les monarchies du monde. *Debile principium melior fortuna sequetur*.

On endure beaucoup de mésaise, j'en parle en bon praticien, mais qui n'écarterait les taillis aux enfants pour y semer et planter leurs vies, le soir serait toujours au guéret comme les connils. Les tiges et étais des maisons doivent cela à leurs successeurs, qu'ils leur en sachent gré s'ils veulent. Pour le moins, ils se trouvent à table mise, à leur sueur, travail et dépens.

Ainsi nos amis parlent avec cordialité, en taquinant parfois, avec respect et distance, qualités qui marquent leur relation de compagnons, souvent con-vives. Et en tout domaine on retrouve le grand écart bien jésuite.

Conseils pour futurs missionaires

Après ses années d'apprentissage, Auger est envoyé en France pour y continuer la fondation des collèges, après ceux de Billom, Paris et Mauriac, qui étaient des créations de l'Evêque de Clermont.

On trouve aux numéros 8-10 la demande sincère de conseils pastoraux et spirituels pour que les missionnaires jésuites puissent «fructifier en France» et devenir des «ouvriers excellents et sans reproche d'un si beau et illustre bâtiment» et «des gens de bien et suffisants architectes de l'édifice qu'on projette delà les monts».[23] On leur

23 Cándido de Dalmasès, La preparación de los jesuitas al apostolado según el dialogo del P. Edmond Auger, in: Manresa 52/1980, pp. 351-366.

conseille d'ailleurs avant tout la pratique des «célestes Exercices» et la méditation des «divines Constitutions». Chacun dans le style qui lui est propre, Polanco, Benedetto Palmio et Des Freux prodiguent dès les débuts du dialogue ces conseils aux trois «nouveaux champions, qui s'apprêtent à marcher au combat contre les erreurs et les vices d'un si noble royaume, tel que l'on dit être celui de France».

En France, Émond Auger sera le fondateur de huit collèges, prédicateur, aumônier militaire, supérieur de la province d'Aquitaine et écrivain d'ouvrages catéchétiques.

Pour fonder un nouveau collège plusieurs difficultés se présentent. Il faut des finances, des protecteurs et surtout des privilèges, le droit légal garanti par le Prince, l'agrément royal. Ces trois conditions supposent des réseaux de relations. Une grande partie de la vie d'Auger s'est passée dans la recherche, l'entretien et la reprise de *net-works*, relations de préférence cordiales avec le roi, la Cour, les évêques, le monde universitaire, les Communes, les financiers, et des bienfaiteurs. Les numéros 61-63 nous en parlent.

Pauvreté dans la richesse

Il est évident que dans ce domaine des questions se posent aussi sur la pauvreté religieuse et sur le sens du vœu. Quelle sera la part du confort et de la sobriété? Le religieux qui fréquente la Cour de France, qu'est-ce qu'il peut se permettre?[24] Comment voyager? A-t-il de l'argent de poche? Une soutane d'étoffe de luxe? Où loger? Quels conseils doit-il suivre? Bref, comment vivre la pauvreté dans la richesse? Un long texte y est consacré.

Et la réponse est claire et nuancée: notre pauvreté s'exprime dans une vraie sobriété, qui soit plus tentée par la pauvreté que par la richesse, et dans une obéissance féconde envers le Supérieur, la communauté, les activités courantes et la propre conscience. Ainsi sera sauvée l'unité de la Compagnie, qui menace de disparaître quand la pauvreté est expliquée de manières différentes. Car les jeunes qui entrent dans la Compagnie à cette époque, celle de la troisième génération des jésuites, sont soit assez gâtés, soit d'un parcimonie excessive; la fameuse lettre sur l'obéissance d'Ignace de 1553 la vise déjà.

Les longs textes des numéros 67-69 et 79-88 résument ce problème si actuel qui se trouve au cœur d'Émond Auger. En n°88, Palmio parle ainsi: «Je ne voudrais pour mourir entendre sur mes vieux jours que ces grands jeûneurs, ou ces libertins du bon temps,

24 Jean-François Solnon, Henri III. Un désir de majesté, Paris 2007. Ce livre nous peint une image nuancée d'Henri III et de sa Cour.

nous eussent coupé notre liaison en deux et d'un replâtré deux demi corps, de large et étroite manche, de collégiaux, de profès, de souliers et de sabots, de gris et de noir, de contemplatifs et de ménagers. Car toute dissipation du corps ramassé en gros ne tend, soit tôt ou tard, qu'à sa ruine».

Un supérieur qui fait confiance

Le second grand problème selon le *Narré*, dans la vie apostolique du P. Auger, c'est celui du Supérieur et de l'obéissance. Dès ses débuts, Auger s'est trouvé entre les Supérieurs et sa situation concrète. Tant de fois, très diverses, il n'a pas pu répondre immédiatement à leurs ordres. Les guerres et la sécurité des routes, la nécessité de rester sur les lieux, les négociations autour d'un collège, l'organisation d'activités apostoliques, l'opportunité d'accompagner un Cardinal, la peste, l'insuffisance de communication firent très souvent gronder son Supérieur local, son Provincial et le P. Général. Voila le plus grand écart dont le *Narré* ne cesse de parler, au moins tacitement.

Cela saute aux yeux dans le domaine politique. Vers 1583, Auger, pendant une vingtaine d'années un véritable faucon, qui s'adonnait à cœur joie à la chasse aux hérétiques, s'est pleinement converti à la politique royale de pacifisme. C'est que le Roi, conscient du caractère sacramentel de son Sacre (1575), réalisa qu'il était roi de tous les Français, catholiques et protestants. Montaigne, Bodin, l'auteur de la Satire Ménippée, encourageaient en ce sens Henri III, humaniste érudit, ami de l'art, protecteur de l'Académie de Poésie et de Musique et de l'Académie du Palais, organisateur de comédies-ballet, brillant causeur, grand liseur. Mais le Roi trouve sur sa route une ligue multiforme: la droite du peuple de Paris, ses voisins, et une partie de la noblesse, les Guise et la maison de Lorraine, et tous leurs supporters étrangers.

Auger aidait le Roi; il faisait partie de la partie de la minorité des *Politiques*. Jamais, pourtant, il n'est question d'un *confesseur* du Roi.

Le Roi et la Reine n'ont pas d'enfants; c'est un autre problème, pastoral, pour le P. Auger. Dans la famille il n'y a comme candidat à la royauté que le vieux cardinal de Bourbon, un oncle lointain d'Henri mais qui est ligueur et qui a en 1583 déjà 60 ans, et Henri le jeune roi de Navarre, qui a 30 ans, beau-frère d'Henri III, mais qui est protestant. Du côté familial, le Roi se trouve donc également entre les deux parties principales, les catholiques de droite et les huguenots. Le couple royal fait tout pour avoir un successeur. Auger donne conseil suivant le goût du Roi: pèlerinages, processions, prières et pénitences publiques, fondation de couvents, d'oeuvres

et de confréries. Le goût du Roi est formé par sa «mamma», «la Florentine» Catherine de Médicis toujours bien vivante (née en 1519). Mais les fondements pastoraux d'Auger ont également été mis dans l'Italie de Rome et de Pérouse, là où jadis se trouvaient les premiers «Pénitents»! Faut-il s'étonner que les Nordiques à Paris se mettent à se moquer des simagrées nombreuses d'un Roi qui était déjà peu aimé? Et que dans la communauté des jésuites, inspirée en grande partie par la Ligue et donc très désunie, circulaient des pamphlets, ragots et sournoiseries aux frais du père Auger ? Et que les lettres envoyées à Rome foisonnent! La présence incessante de l'ancien Provincial d'Aquitaine dans la maison professe de Paris est loin d'être indiscutable. «There had been ominous cracks in the apostolic community of love».[25]

Enfin, l'emploi d'une pastorale spectaculaire et singulière semblait cadrer avec l'attitude des fondateurs de la Compagnie qui consistait à couper l'herbe sous le pied des réformateurs en travaillant à la refondation du peuple chrétien. Pour eux et pour Auger, la réforme des mœurs est beaucoup plus importante que la réforme de la théologie ou la controverse. Auger a-t-il aperçu, lui auteur de tant de catéchismes entre 1563 et 1575, que l'oraison, la charité et la vie droite valent plus qu'une amélioration de la doctrine? Le *Narré* ne cesse d'en parler.

Or, dans la vie de tous les jours, surtout dans sa dernière partie à Paris - «un enfer» écrit-il – Auger a remarqué comment le Supérieur provincial et général se trouvent souvent loin du champ de bataille. Comment doit-il agir, comment doit-il être? Dans les numéros 37-40, le *Narré* offre un texte riche qui nous enseigne quel Supérieur mérite vraiment son nom. Les numéros 26, 29-30, 34, 73 indiquent les qualités dont il doit disposer: connaissance des dons et des possibilités de ses sujets, contrôle méticuleux des bruits qui lui parviennent sur eux et donc une grande confiance en chacun de ceux qu'il doit guider, aider et encourager. Dans une longue phrase le *Narré* résume sa thèse: «Cela n'est pas croire à la volée, ni jeter les gens à la merci des médisants, mais les soutenir et mettre le cœur au ventre à leurs semblables, mais en pareille butte de calomnie, afin qu'en passant par-dessus, ils s'acquittent de leurs devoirs, «per infamiam, comme dit l'apôtre, et bonam famam», n'ayant boulement si fort contre tels ennemis pour leur défense, que de se sentir bien appuyés de leurs supérieurs; ce que tous ne font point cependant en religion, ni s'engagent en ces peines en faveur de leurs siens, ainsi

25 Austin Lynn Martin, Henri III (n. 6), p. 178.

au contraire, aussitôt qu'on les bat de quelques fausses impostures, ils s'y laissant emballer et gagner ou à croire ou le tout ou une partie des mensonges, sans y mettre la sonde et contre-peser l'intégrité de la vie de leurs bons enfants, en tête de telles et si méchantes inventions» (30).

La longueur pénible de cette phrase trahit-elle le chagrin de l'auteur qui a tant souffert sous des Supérieurs hésitants? Serait-ce un lamento sur une *societas amoris* en soufflement?

Comment obéir en toute liberté?

Qu'est-ce qui doit répondre à la prudence du Supérieur de la part du sujet? Ici Auger nous permet un regard important dans son intérieur. Selon les numéros 37-40, l'obéissance demande également la confiance de la part du sujet et l'exercice quotidien de l'examen de conscience. Auger suit le P. Ignace qui ne s'en dispensait jamais: l'examen est l'exercice clé de toute spiritualité. Quand il en parle, Auger emploie des expressions telles que: épier soi-même, faire la revue du ménage de son âme, se rendre compte de ses actions, cabinet de dévotion, se déciller les yeux.

Dans le profond conflit tant politique que pastoral qui sévissait notamment dans la communauté des jésuites de Paris, la «dévotion» du compagnon «dévoué» à sa tâche, aux Supérieurs, à l'Eglise semblait vivoter. Comme beaucoup d'autres communautés, elle était assaillie de problèmes majeurs d'ordre politique (la Ligue, la libération de Mary Stuart, le rôle de Philippe II, la succession du roi), religieux (les protestants, les décrets du Concile de Trente, la mission en Angleterre), pastoral (la fondation de collèges, le choix d'initiatives apostoliques) et spirituel (la vie communautaire, la pauvreté, l'obéissance). Que cet enchevêtrement n'ait pas dégénéré en nœud de vipères, on ne le doit qu'à la Grâce.

Grâce à Dieu, la Compagnie, qui devait connaître d'autres labyrinthes, s'en est sortie; elle s'est laissée instruire par le malheur et la societas amoris a appris à se contenter d'une fraternité pas trop imparfaite, fragile, mais sereine et vraie.

Le *Narré* est donc devenu bien plus qu'une justification de faits et gestes. Document de spiritualité, il témoigne de l'idéal d'un prêtre de la Compagnie qui, loin d'être un saint, a servi le Christ et son Eglise, avec son talent de vitalité et de courage. Dans son *Narré*, Émond Auger a eu la possibilité de montrer à la fin de sa vie, la source de ses activités infatigables pour ses frères, les élèves des collèges, les soldats de l'armée royale, les victimes de la peste, les enfants catéchisés, les chrétiens qui écoutaient ses sermons, tous ces

grands et petits Français. Et son *Narré* nous parait ainsi l'évaluation spirituelle d'une vie dynamique et croyante.

Le *Narré* fut en outre une exhortation à guider les jésuites futurs. Pour cela Emond Auger était bien équipé par sa carrière variée.

Résumé

Emond Auger (1530-1591) est né à Allemant en Champagne (France). Inspiré par l'exemple de Pierre Favre il se rend à Rome où St. Ignace l'accueille dans la Compagnie en 1550. Après sa formation il est envoyé en 1559 en France avec cinq compagnons. Surtout dans le Midi il fonde des collèges, prêche, écrit des catéchismes, vit intensément des ave ntures de guerres et d'épidémies, est nommé supérieur provincial d'Aquitaine (1564-1571), et érige des groupes de "Pénitents". Enfin pendant plus de trois ans il est conseiller du roi Henri III. Il termine sa vie en 1591. La période d'exil en Italie, il l'a employée pour écrire son *Narré*.

Ce récit a la forme d'un dialogue cicéronien. Il est censé se dérouler en 1556, il traite des évènements de l'époque précédente, il a été composé une trentaine d'annees après. Le lecteur est donc impliqué dans une triple temporalité. Le texte jette aussi une lumière claire sur la personne de l'auteur: son idéal et ses soucis, ses succès et ses déceptions. Enfin nous sommes parfois témoins du commerce vif des premiers "amis du Seigneur". La pièce de resistance de l'étude en donne une analyse dans la séquence des numeros 49-62: leur cordialité, leurs plaisanteries et leur critique loyale. Par ailleurs nous suivons le cours de la vie du P. Auger en renvoyant aux paragraphes concernées: les rencontres avec le P. Polanco, le mythe de François Xavier, l'exemple du P.Frusius, la fondation de collèges, la pauvreté, l'obéissance. Le *Narré* nous présente une image aussi vivante que réaliste de la Compagnie naissante dont la grandeur et la misère deviennent manifestes. C'est le mérite du premier texte original écrit en français, dont nous espérons une édition critique et commentée.

Summary

Emond Auger (1530-1591) was born in Allemant, a small village in Champagne (France). Inspired by Pierre Favre's example he traveled to Rome, where Ignatius received him in the order in 1550. After his formation there, he was in 1559 sent to the south of France with five companions. While there he worked in the colleges, preached, experienced many adventures during the religious wars, became provincial superior (1564-1571), and played an important role in various outbreaks of the plague; he served as an army chaplain in

the battle of Jarnac, and was founder of the groups known as "Penitents". For more than three years he served as counsellor to King Henry III (1583-1587). He died in exile on January 19th, 1591. He used the time of exile to write his story (*Narré*). It has the form of a ciceronian dialogue. It takes place around 1556, treats events before that year, and was written forty years later. Thus we get involved in a variable time sequence. The text reveals a lot about the personality author's: his ideals, his worries, his disappointments. There are occasional glimpses of the lifelike companionship of the first "friends in the Lord". The central part of the article considers this within the sequence of numbers 49-62: their mutual cordiality, their playfulness, and their loyal criticism of each other. For the rest we follow the life of Fr. Auger, with reference to the respective paragraphs of the *Narré*: the meeting with Polanco, the myth of Francis Xavier, the example of Andre Des Freux, the foundation of the colleges, poverty, obedience. The *Narré* offers us a lively and real picture of the early Society, its grandeur as well as its misery are clearly shown.

Conclusiones Mathemáticas en los Colegios jesuitas de Madrid, 1704-1762

Agustín Udías S.J.*

La enseñanza de las matemáticas en los colegios de la Compañía de Jesús en España en los siglos XVI al XVIII se encontró con serias dificultades debido al poco interés social que había por ellas, excepto por los temas relacionados con la navegación. Además los jesuitas españoles tampoco veían que éste fuera un tema importante en la docencia de los colegios.[1] A pesar de que la *Ratio Studiorum*, que desde 1599 regulaba las enseñanzas en los Colegios de la Compañía de Jesús, ordenaba que en todos los colegios mayores en los que se enseñara filosofía debía de enseñarse matemáticas y tener profesores para ello, en España solo unos pocos colegios cumplían esta norma. Dos de los más importantes en los que hubo profesores estables de matemáticas fueron el Colegio Imperial y el Seminario de Nobles, ambos en Madrid. El Colegio Imperial había sido fundado en 1609 por la emperatriz María de Austria (1528-1603) hija de Carlos V (1500-1558) y esposa de Maximiliano II (1527-1576) y elevado a Reales Estudios en 1625 por Felipe IV (1605-1665), aunque en Madrid existía un colegio de jesuitas desde 1561. En él había desde 1625 dos cátedras de matemáticas que fueron cubiertas por profesores, la mitad de ellos extranjeros, hasta la expulsión de los jesuitas de España en 1767. El Seminario de Nobles fue fundado en 1725 por iniciativa del rey Felipe V (1683-1746), tomando como modelo las instituciones fundadas en Austria, y estaba dedicado a la enseñanza exclusiva de alumnos procedentes de la nobleza. El título de seminario, que desde el Concilio de Trento se aplicaba a las instituciones para la formación del clero, se usaba para estos colegios especiales en los que todos los alumnos eran internos, la disciplina muy estricta y los programas distintos a los de los colegios normales. En España hubo otros tres Seminarios de Nobles en

* Agustín Udías, S. J. es Catedrático Emérito de Geofísica en la Universidad Complutense de Madrid y autor de Fundamentos de Geofísica (con J. Mezcua), Madrid 1997; Principles of Seismology, Cambridge 1999; Searching the Heavens and the Earth. The History of Jesuit Observatories, Dordrecht 2003; Historia de la Física. De Arquímedes a Einstein, Madrid 2004 y Ciencia y Religión. Dos visiones del Mundo, Santander 2010.

1 Agustín Udías, Profesores de matemáticas en los colegios de la Compañía de España 1620-1767, en: AHSI, 2010/157, pp. 3-27.

Barcelona, Valencia y Calatayud.[2] El de Madrid tuvo profesores de matemáticas entre 1734 y 1767 y de física experimental entre 1757 y 1767. El objeto de este trabajo es examinar como se desarrolló la enseñanza de las matemáticas en el Colegio Imperial y el Seminario de Nobles de Madrid a través de los programas de las disputaciones o certámenes públicos sobre matemáticas, realizados en ellos en la primera mitad del siglo XVIII y tituladas *Conclusiones Mathemáticas*. En estos documentos podemos seguir como se introducen en ellos las matemáticas, la astronomía y física modernas, en especial, el cálculo diferencial e integral, el heliocentrismo y la física newtoniana.

Como fechas de referencia para situar la docencia de los dos colegios conviene recordar la publicación de la geometría analítica de René Descartes (1596-1650) en 1637 en un apéndice al *Discours de la méthode* y sus ideas físicas y cosmológicas en 1644 en *Principia philosophiae*. La obra fundamental de Isaac Newton (1642-1736) *Philosophiae naturalis principia mathematica* se publicó en 1687 y las dos siguientes ediciones todavía en vida de su autor en 1713 y 1725 y su *Opticks* en 1703. Aunque desarrollado primero por Newton entre 1666 y 1676, el cálculo diferencial e integral se publicó primero por Gottfried Wilhem Leibniz (1646-1717) en 1684 y 1686, mientras que las obras de Newton sobre este tema no se publicaron hasta 1704 y 1711. Entre los primeros desarrollos posteriores del cálculo conviene mencionar los de Guillaume François L'Hopital (1661-1704) en 1696, Colin Maclaurin (1698-1746) en 1742 y Leonhard Euler (1707-1783) en 1755 y 1768.

La introducción y extensión del cálculo diferencial e integral en España tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVIII, mientras en Europa su extensión fue en la primera mitad. Entre los primeros autores se encuentran Pedro Padilla (1724-1807?), que lo trata en su texto para estudiantes de la academia militar *Curso militar de matemáticas* (Madrid, 1756). Con más extensión se encuentra el cálculo en la obra de Benito Bails (1730-1797), profesor de matemáticas en la Academia Militar, *Elementos de matemáticas* en 8 tomos (Madrid 1772-1780) y en las obras de Jorge Juan y Santacilia (1713-1773), di-

2 José Martínez Escalera, Los seminarios de nobles, en: Historia de la educación en España y América. La educación en la España moderna (Siglos XVI-XVIII), Buenaventura Delgado Criado (ed.), Madrid 1993, pp. 854-861.

rector de la Escuela Naval en Cádiz, hacia 1757.[3] La introducción de las ideas de la física de Newton y la total aceptación del sistema copernicano en España tuvo lugar también hacia mitad del siglo XVIII, empezando en las escuelas militares mientras las universidades seguían con los esquemas tradicionales. Entre los primeros se cuenta a Jerónimo Feijoo (1676-1764), profesor de teología en la Universidad de Oviedo, principal introductor de las ideas científicas modernas en España, quien se consideraba a sí mismo como newtoniano y cita a Newton en sus *Cartas eruditas* (1744) y *Teatro Crítico* (1747).[4] Jorge Juan en la segunda edición de su libro *Observaciones astronómicas y físicas* (1774) añade una introducción con el título "Estado de la astronomía en Europa" en la que trata el tema de la aceptación del heliocentrismo y presenta y defiende las ideas de los Principia de Newton.[5] Hay que recordar que en 1757 el papa Benedicto XIV (1675-1758) había quitado del *Índice* la condena de todos los libros que hablen del movimiento de la tierra, lo que levantaba la dificultad de la defensa pública del copernicanismo en los colegios jesuitas.[6] La introducción del cálculo infinitesimal y la aceptación del sistema astronómico heliocéntrico y la física newtoniana en España se hizo con retraso respecto al resto de Europa y al margen de las universidades, donde se mantenían las ideas tradicionales aristotélicas y el nivel de las matemáticas era muy bajo. En los colegios jesuitas españoles la encontramos en los profesores de matemáticas del Colegio Imperial de Madrid hacia mediados del

3 Norberto Cuesta Dutari, Historia de la invención del análisis infinitesimal y de su introducción en España, Salamanca 1983, espealmente pp. 13-38; Santiago Garma, Cultura matemática en la España de los siglos XVIII y XIX, en: Ciencia y sociedad en España: de la Ilustración a la guerra civil, Juan Manuel Sánchez Ron (ed.), Madrid 1988, pp 93-127.

4 Antonio Reguera Rodríguez, Newton y Feijoo, un episodio en la historia de la difusión de las ideas científicas, en: Contextos, 2001-2002/19-20, pp. 283-344.

5 Jorge Juan y Antonio de Ulloa, Observaciones astronómicas y físicas hechas de orden de Su Majestad en los Reinos del Perú, Madrid 1748[1], 1774[2].

6 Pierre Noël Mayaud, La condamnation des livres coperniciens et sa revocación à la lumière de documents inédits des Congregations de l'Index et de l'Inquisition, Roma 1997.

siglo XVIII,[7] en especial en Christian Rieger[8] y Tomás Cerdá.[9]

Conclusiones Mathemáticas, Cosmographicas y de Physica Experimental

Un elemento importante en la docencia de los colegios de la Compañía eran los actos o certámenes conocidos como *disputationes*, cuyo ejercicio está ordenado y regulado en las tres versiones de la *Ratio studiorum* (1586, 1591, 1599).[10] Esencialmente consistían en la defensa, por parte de unos estudiantes designados para ello, de unas tesis a los que otros argüían en contra, presidida por el profesor y a las que podían asistir otros profesores y también invitados de fuera, que también podían intervenir. Estos actos estaban establecidos para las facultades de teología y filosofía y hay que tener en cuenta que las matemáticas se enseñaban en el segundo y tercer año de filosofía, por lo que también se podían tener sobre ellas. La *Ratio* distingue tres clases de actos: semanales, mensuales y otros más generales (*actus generales*), por ejemplo, al final de los estudios, que para filosofía contenían todos los temas filosóficos (*De universa philosophia*). Se establece el número de temas (*conclusiones*), que en los semanales son entre 12 y 15, en los mensuales menos de 20 y en los actos generales no más de 50. Se menciona la posibilidad de la impresión de los programas (*Conclusiones imprimendae*), si la costumbre del lugar lo pide. Se recuerda que algunos de los actos generales sean más solemnes (*actum aliquem paulo celebriorem*) y que se inviten a doctores externos y también a autoridades civiles. Los alumnos que intervenían en estos actos debían ser solo los más aprovechados (*non nisi qui multo plus quam mediocriter profecerint*). En la *Ratio* de 1599 se dan, en las reglas del prefecto de estudios (*Regulae praefecti studiorum*), una serie de normas a seguir en estos actos. Estos actos, a los que como veremos asistían a veces los propios reyes, miembros de la familia real y de la nobleza, servían para dar

7 Agustín Udías, Los libros y manuscritos de los profesores de matemáticas del Colegio Imperial de Madrid, in: AHSI, 2005/74, pp. 369-448.

8 Christian Rieger, *14.V.1714, Viena; S.J. 17.X.1731, Viena; † .26.III.1780, Viena (DHCJ III, p. 3360).

9 Tomás Cerdá, *22.XII.1715, Tarragona; S.J. 3.IV.1732, Tarragona; † 18.III.1791, Forlì (Italia) (DHCJ I, pp.734-735).

10 Mon. Paed. V, pp. 71-72 (De disputationibus, 1586); pp. 273-375 (Disputationes, 1591); pp. 374-375 (Disputationes quomodo moderandae, 1599).

publicidad sobre el nivel de estudios de los colegios y eran un buen instrumento para promover su prestigio. Además de los actos dedicados a filosofía y teología, que eran los corrientes en la mayoría de los colegios, en algunos de ellos se celebraban también este tipo de actos dedicados específicamente a las matemáticas.[11]

Las *Conclusiones* de las que tratamos aquí son las publicaciones que corresponden a los programas de las presentaciones, certámenes o actos públicos presentados por alumnos de temas de matemáticas organizados en el Colegio Imperial y el Seminario de Nobles de Madrid[12] de los que se han localizado 12, publicados entre los años 1704 y 1762. De ellos diez llevan el título *Conclusiones Mathemáticas* (CM), uno *Conclusiones Cosmographicas* (CC) y otro *Conclusiones de Physica Experimental* (CPE). Los títulos completos y el índice de los contenidos están dados en el Apéndice; nos referiremos a ellas por el año. De ellos dos (CM1704 y CM1762) corresponden al Colegio Imperial y el resto al Seminario de Nobles. Esto no indica que no se tuviesen otros de estos actos en los dos colegios en otros años, sino que probablemente no se publicaron los programas, o si se publicaron no se conservan. Los alumnos del Seminario de Nobles pertenecían a la nobleza y podían costear la publicación de los programas, lo que explica que la mayoría de los que se conservan sean de él. Horacio Capel trata de cinco de ellos al tratar el tema de la separación entre la geografía y las matemáticas en los exámenes públicos en España en el siglo XVIII.[13]

En estos actos tomaban parte uno o varios estudiantes y están dedicadas a los reyes o algún miembro de la familia real, presentes en los actos o representados por algún noble. En algunos, el día de la presentación está añadido a mano, lo que indica que se publicaban cuando este todavía no se conocía. Los actos estaban presididos por el profesor correspondiente: José Cassani[14] (CM1704); Gaspar

11 Sobre los actos de matemáticas en los colegios de Francia, Antonella Romano, La Contre-Réforme mathématique. Constitution et diffusion d'une culture mathématique jésuite à la Renaissance, Roma 1999, pp. 492-511.

12 Sobre estos dos colegios y sus profesores de matemáticas ver Udías, Profesores de matemáticas (n. 1), pp.11-13.

13 Son las de los años 1704, 1733, 1734, 1748 y 1760. Horacio Capel, La geografía en los exámenes públicos y el proceso de diferenciación entre geografía y matemáticas en la enseñanza durante el siglo XVIII, en: Areas. Revista de Ciencias Sociales 1981/1, pp. 89-112.

14 José Cassani, *16.III.1673, Madrid; S.J. 12.XI.1686, Madrid; † 12.XI.1750, Alcalá de Henares (DHCJ I, p. 695).

Álvarez[15] (CM1733, CM1734, CC1740), Esteban Terreros[16] (CM1744, CM1748, CM1751), Esteban Bramieri[17] (CM1757, CM1760), Antonio Zacagnini[18] (CPE1760), Miguel Benavente[19] (CM1762). En CM1754 no aparece el nombre del que preside y tampoco tiene dedicatoria. En las presentaciones intervenían entre uno y siete alumnos cuyos nombres aparecen en el encabezamiento de los programas. En muchos casos de los alumnos del Seminario de Nobles se añaden sus títulos nobiliarios. Un caso particular es el de Juan Pesenti, marqués de Monte-Corto, alumno del Seminario de Nobles que participó en CM1748 con otros dos y luego solo en CM1751, lo que indica que era un alumno especialmente aventajado en estas materias. El primer programa CM1704 añade en el título de "Architectura militar y Cosmographía", el CC1740 es el único de cosmografía y el CPE1760 el único de física experimental.

Es difícil saber si se celebraron más actos de este tipo de los que no se conservan sus programas. Sí sabemos que el de 1704 fue el primero como consta en la dedicatoria: "Esta es la primera vez que en la corte salen a pública luz en patente disputa las matemáticas, o porque aguardaban tal patrón que las amparase contra las calumnias del ocio, o porque solo a tanto Héroe (Felipe V) se podían rendir las ciencias que avasallan el orbe" (CM1704, 1). En general las dedicatorias a los reyes y los miembros de la familia real son muy elogiosas alabando su preocupación por las matemáticas. Por ejemplo: "Nunca con más razón han logrado las matemáticas el honorífico título de nobles honrándolas Vuestra Majestad (Felipe V) con su aficionado estudio y soberana comprensión" (CM1704, 1). Del estudio de las matemáticas se dice "Tan noble, tan útil y tan necesario a la república ha dado V. M. (Fernando VI, 1713-1759) lu-

15 Gaspar Álvarez, *16.VII.1704, Madrid; S.J. 14.VIII.1719, Toledo; † 12.IV.1759, Madrid (Udías, Libros y manuscritos (n. 8), p. 378).

16 Esteban Terreros, *12.VII.1707, Trucíos, Vizcaya; S.J. 10.VI.1727, Vilarejo de Fuentes, Cuenca; † 3.I.1782, Forlì (Italia) (DHCJ III, p. 3781; Agustín Udías Vallina, El P. Terreros y Pando, S.J., profesor de matemáticas, en: Esteban de Terreros y Pando: vizcaíno, polígrafo y jesuita, III centenario: 1707-2007, Bilbao 2008, pp. 275-292.

17 Esteban Bramieri, *3.I.1720, Piacenza, Italia; S.J. 2.V.1736; †? (Udías, Profesores de matemáticas (n. 1), p. 13.

18 Antonio Zacagnini, *4.IV.1723, Cádiz; S.J. 13.VIII.1740; † 1803 (Udías, Profesores de matemáticas (n. 1), p. 13).

19 Miguel Benavente, *6.X.1726, Santa Cruz de la Zarza, Toledo; S.J. 1.II.1744; †? (Udías, Libros y manuscritos (n. 8), p. 379).

gar, entre los inmensos cuidados de su corona a la provechosa averiguación de sus verdades, hacer del estudio, experiencias y observaciones matemáticas su real, sabia y erudita diversión, fomentando de este modo por sí mismo, de la manera más eficaz, los estudios de sus súbditos y ejecutando ensayos utilísimos para bien reinar" (CM1748, 1). Se insiste en la utilidad de las matemáticas para el futuro servicio en la corte: "Sale la matemática con la esperanza de que V. M. (Carlos III, 1716-1788) la reconozca conducente para la acertada instrucción de los jóvenes que tienen particular obligaciones para disponerse a contribuir al bien público" (CM1760, 1). En especial se menciona su utilidad para la futura carrera militar, a la que se dedicarían muchos de los alumnos del Seminario de Nobles: "Que el desvelo en tomar estas instrucciones ya no retarda el adelantamiento en los empleos militares, cuya acertada conducta depende en gran parte de estos utilísimos conocimientos" (CM1757, 1).

Los actos, como ya hemos explicado, consistían en la defensa por parte de los alumnos implicados de los temas propuestos. Tenemos en uno de los programas, correspondiente al año 1748, una descripción detallada del procedimiento seguido en el acto (CM1748, 1-5). El acto empezaba con un concierto, pero no se especifica si era por los mismos alumnos o por músicos profesionales. A él seguía un discurso, al que se denomina *arenga*, en verso castellano por los tres estudiantes participantes en el acto, que aparecen bajo el nombre de *conclusionantes*, sobre la nobleza de la ciencia matemática, su utilidad para la vida humana y el bien común de los particulares y del estado, su incidencia en la agricultura, manufacturas, comercio y milicia de mar y tierra y su necesidad para las demás ciencias, filosofía, lógica, física y metafísica; incluso también para la filosofía moral, monástica, economía, política y medicina. Después de este discurso en verso sigue la disputa sobre los temas propuestos en el programa y se invita a los asistentes a que pregunten o arguyan con los participantes. Se añade que para evitar el tedio o el aburrimiento se harán interrupciones, con intermedios en los que participarán otros estudiantes (seminaristas) con habilidades de danza francesa y española, seria y jocosa. Se advierte que no todos los participantes dispondrán del mismo tiempo en su presentación y que las figuras necesarias para comprender algunos de los temas no están incluidas en el programa, sino que se enseñarán en la presentación. No sabemos la duración, pero se puede pensar que sería de varias horas. Tampoco nos consta que este esquema se seguía en todas las presentaciones. En concreto en la de 1762 se dice que "dará principio la función con un breve discurso que hará el Maestro acerca del

carácter y objeto de las ciencias matemáticas" (CM1762, 1). En este caso se ve que la función consistía en el discurso del profesor que presidía el acto seguido por la defensa de los temas por los alumnos y las intervenciones de los asistentes.

A pesar del título, *Conclusiones Mathemáticas*, hay que entender el término matemáticas incluyendo además de matemáticas propiamente dichas, astronomía, mecánica, óptica, hidráulica, náutica, geografía, arquitectura militar y música. Los programas, CM1704, CM1733, CM1734, CM1744 y CM1748, están divididos en capítulos y se explican los contenidos de cada uno de ellos, CM1740 contiene los enunciados de 100 problemas y CM1751, CM1754, CM1757, CM1760, CPE1760 y CM1762, cada capítulo está dividido en proposiciones de las que solo se dan los títulos. En las referencias del primer grupo daremos el número de las páginas y en las del segundo el número de orden de las proposiciones. El programa CM1748 es el que tiene una mayor variedad con 21 temas distintos y CM1760 el que tiene el mayor número de proposiciones 691. En los que llevan por título *Conclusiones Cosmographicas*, CC1740 y *Conclusiones de Physica Experimental*, CPE1760, el temario es más restringido y en ellos no hay temas de matemáticas propiamente dichas. A continuación presentamos el progreso en las enseñanzas a lo largo de los años, en especial, de matemáticas, astronomía y física, según se manifiesta en estos programas, poniendo énfasis en la introducción de los nuevos desarrollos en estas ciencias, que ha de verse en el contexto español, que como ya vimos, presenta un retraso de unos 50 años respecto a los otros países de Europa.

Matemáticas

En los primeros programas, los temas de matemáticas propiamente dichas que aparecen son de geometría y aritmética y sus aplicaciones bajo el título de *Geometría práctica* (CM1733, 1-28; CM1744, 1-16; CM1748, 18-20 y 21-23). Se trata de problemas sencillos de geometría plana y propiedades de triángulos y otras figuras rectilíneas. Se toca el tema de la cuadratura del círculo para señalar que no tiene solución y se da un valor de pi con 35 decimales. Bajo el mismo título se añaden también algunos métodos geométricos para medir distancias y alturas sobre el terreno (CM1744, 1-16). Priman las aplicaciones que pueden hacerse en la carrera militar con respecto a la artillería. Aparecen también problemas sencillos de trigonometría (CM1748, 24-27). A estas tres partes de las matemáticas se añaden en CM1751, bajo la presidencia de Terreros, en la parte 4, temas de álgebra a los que se dedican 40 problemas y se incluye la geome-

tría analítica con las ecuaciones para la elipse, parábola e hipérbola (CM1751,4). En ese año, por primera vez, aparecen unos temas de cálculo diferencial e integral. En concreto en la parte 4, tema 30: "Qué sea el cálculo diferencial. Hallar la subtangente de cualquier curva algebraica. Qué cosa sea el cálculo integral o sumatorio. Del uso del cálculo integral en las cuadraturas de las curvas". Se trata, por lo tanto, de nociones muy elementales del cálculo diferencial e integral con sus aplicaciones a la obtención de tangentes a una curva en un punto dado y el uso de integrales para hallar las áreas limitadas por curvas. No sabemos la amplitud de su desarrollo, ya que solo disponemos de los enunciados. Esta puede ser una de las primeras menciones publicadas de la enseñanza del cálculo infinitesimal en España, anterior al texto de Padilla de 1756.

En los años siguientes, en CM1754, de las 94 proposiciones tratadas se vuelve a los temas de geometría plana y de figuras sólidas (32 proposiciones, 8-39) y la trigonometría (7 proposiciones, 70-76), con aplicaciones de la trigonometría a la medida de distancias y alturas en el terreno (6 proposiciones, 49-56). Los temas de álgebra se encuentran en la segunda parte del programa y se reducen a la solución de ecuaciones y sistemas de ecuaciones sencillas de primer y segundo grado y algunas ecuaciones cúbicas (14 proposiciones, 40-53). Lo mismo sucede en CM1757, presidido por Bramieri, donde de un total de 364 proposiciones, se dedican 134 (1-134) a geometría, dando más extensión a las figuras sólidas. En los problemas de geometría práctica se incluyen la determinación de volúmenes de figuras sólidas incluyendo la esfera, cilindro y cono (66 proposiciones, 142-207). La trigonometría está limitada a la aplicación a triángulos (7 proposiciones,135-141). El álgebra (9 proposiciones, 356-364) se reduce a la solución de ecuaciones de primer y segundo grado. Se añade un capítulo 5, con 96 proposiciones (222-317) dedicadas a las secciones cónicas, es decir, a las propiedades de la elipse, parábola e hipérbola, desde un punto de vista puramente geométrico y no se habla de sus ecuaciones. Lo mismo sucede en CM1760, también presidido por Bramieri, en donde el programa está dividido en 691 proposiciones de las cuales se dedican 155 a geometría (1-155), 78 a las aplicaciones de la geometría a medidas sobre el terreno (156-243) y 109 a las secciones cónicas (326-434). El álgebra tiene una mayor extensión que en el anterior con 115 proposiciones (458-572). En ellas hasta la proposición 517 se trata de solución de ecuaciones y sistemas de ecuaciones de primer y segundo grado. De la proposición 518 a la 549 son temas de geometría analítica con ecuaciones de algunas curvas en especial elipse, parábola e hipérbola. Esto es

una novedad con respecto a CM1754, donde no había ningún tema de geometría analítica. En las proposiciones 550 a la 572 se trata del cálculo diferencial y su aplicación a la determinación de tangentes a curvas dadas. No hay temas de cálculo integral.

En CM1762, presidida por Bustamante, se vuelve al énfasis en los temas de geometría con 84 proposiciones, de un total de 112, dedicadas a: geometría elemental (1-59), determinación de áreas y volúmenes (60-72) y el estudio de las secciones cónicas (94-104). Al álgebra se dedican solo 6 proposiciones (83-88), sobre la solución de ecuaciones de primer, segundo, tercer y "más alto grado" y reglas para sus soluciones analíticas. Se presentan, también, problemas concretos de aplicación en los que resultan sistemas de ecuaciones de segundo y tercer grado con dos incógnitas. En el capítulo 3 se introduce el tema de los logaritmos junto con los problemas de trigonometría (10 proposiciones, 73-82) y el estudio de las propiedades de las cantidades y series infinitas (5 proposiciones, 89-93). No hay temas de cálculo infinitesimal.

Vemos, por lo tanto, que los temas de álgebra superior y geometría analítica aparecen en CM1751, el cálculo diferencial aparece en CM1751 y CM1760 y el integral solo en CM1751, bajo la presidencia de Terreros y Bramieri. Estas fechas se adelantan un poco a los manuscritos encontrados de cálculo diferencial e integral de Rieger y Cerdá, que enseñaron en Colegio Imperial entre 1761 y 1765 el primero y entre 1765 y 1767 el segundo.[20] Respecto a la introducción del cálculo infinitesimal en España, el programa de 1751 supone una mención temprana de estas materias, ya que, como vimos, el primer libro publicado en que se presenta es el de Padilla en 1756.

Astronomía y Cosmología

En los temas de astronomía y cosmología nos interesa, sobre todo, cómo se va introduciendo el sistema heliocéntrico y los nuevos descubrimientos astronómicos, teniendo en cuenta lo que implicaba, respecto al primero, la condena eclesiástica de la obra de Nicolás Copérnico (1473-1543) en 1616 y de Galileo Galilei (1564-1642) en 1633.[21] En CM1704 (pp. 39-43), que presidía José Cassani, se mantiene todavía el sistema geocéntrico tradicional tolomaico

20 Udías, Libros y manuscritos (n. 8), pp. 409-414.

21 Annibale Fantoli, Galileo for Copernicanism and for the Church, Ciudad del Vaticano 1996².

con ciertas modificaciones.[22] El sistema astronómico geocéntrico desarrollado en la antigüedad griega fue sistematizado por Claudio Tolomeo (100-170) en su obra *Almagesto* que fue la base de toda la astronomía medieval. En el la Tierra inmóvil ocupa el centro del universo con los astros fijos en esferas girando alrededor suyo en el orden siguiente: Luna, Venus, Mercurio, Sol, Marte, Júpiter, Saturno y estrella fijas. Se introducen los elementos de epiciclos, excéntricas y ecuantes para simular el movimiento aparente de los astros respecto a la Tierra. En la presentación se habla de 3 cielos: el empíreo (bienaventurados); el sidéreo o firmamento y el planetario. El firmamento, "cielo sidéreo o firmamento" es "aqueo, duro firme y condensado,…donde están engastadas las estrellas" y constituye el límite del universo que es finito limitado. Entre el firmamento y la Tierra está situado el "cielo planetario" que es "ígneo y fluido, donde vagan con libertad los planetas" (CM1704, p. 40). Se han abandonado, por lo tanto, las esferas sólidas para cada planeta, conservándose solo la de las estrellas fijas y se acepta un medio fluido. Esta división del universo en tres cielos, con el cielo planetario fluido, era propuesta por muchos autores desde el Renacimiento[23] y la encontramos en muchos autores jesuitas del siglo XVII, entre ellos el influyente Athanasius Kircher.[24] Del Sol se dice que es un "horno de fuego", se acepta que tiene manchas (oscuras) y fáculas (brillantes) que están en la superficie y se mueven con un ciclo de 14 días (se cita a Christopher Scheiner[25]). Las manchas se atribuyen a un "aura celeste que consume el fuego". La Luna se considera como un mixto de los cuatro elementos, lo que indica que no se mantiene ya la teoría del quinto elemento o eter, del que en la cosmología aristotélica estaban formados los astros. De su superficie se dice que es escabrosa unas partes más densas que otras (reflejan mejor la luz del Sol). Su exterior es diáfano y el interior duro y denso; los rayos del Sol penetran y se reflejan en su interior. Esta es una explicación extraña para explicar las sombras observadas sobre la superficie de la Luna,

22 William G.L. Randles, The Unmaking of the Medieval Christian Cosmos, 1500-1760. From Solid Heavens to Boundless, Aldershot (UK) 1999, pp. 1-31.

23 Randles, The Unmaking (n. 23), pp. 32-57 y 163-165.

24 Athanasius Kircher, *2.V.1601 Geisa; S.J. 2.X.1618 Padeborn; † 27.XI.1680 Roma (DHCJ II, pp. 2195-2198). Ver Randles, The unmaking (n. 23), pp. 163-165.

25 Christopher Scheiner, *25.VII.1575 Wald (Baviera); S.J. 26.X.1595, Landsberg (Baviera); † 18.VII.1650. Nysa (Opole, Polonia). Su obra principal sobre el Sol es Rosa Ursina, Bracciano 1630 (DHCJ IV, pp. 3517-3518).

sin aceptar la existencia de las montañas, ya observadas por Galileo en 1612 y aceptadas por los astrónomos jesuitas como Giovanni Battista Riccioli,[26] quien junto con su discípulo Francesco Maria Grimaldi[27] produjo en 1651 uno de los primeros mapas de la superficie de la Luna, dando nombres a sus elementos topográficos. De los planetas se dice que Marte, Venus y Mercurio tienen fases como la Luna, pero no se dice explícitamente si giran alrededor del Sol, como había propuesto Riccioli en su obra *Almagestum Novum* (Bolonia, 1651). El sistema de Riccioli era un sistema mixto, semejante al propuesto por Tycho Brahe (1546-1601) entre 1583 y 1587. En el sistema, conocido como tycónico, la Tierra sigue estando en el centro del universo, el Sol gira alrededor de la Tierra y alrededor del Sol giran todos los planetas. En el sistema de Riccioli, Mercurio, Venus y Marte giran alrededor del Sol y Júpiter y Saturno más alejados alrededor de la Tierra. Este sistema fue el preferido por los astrónomos jesuitas desde mediados del siglo XVII, pues conservaba la inmovilidad de la Tierra y su posición central.[28] Asombra que en el programa de Cassini no se cite explícitamente a Riccioli y se defienda todavía el sistema geocéntrico tradicional, cuando la mayoría de los astrónomos jesuitas se habían pasado hacía ya años al sistema geo-heliocéntrico. De Saturno se dice que "tiene dos asas", refiriéndose a los anillos, que ya habían sido interpretados correctamente por Christian Huygens (1629-1695) en 1672. Del movimiento de los planetas se plantea todavía si son ángeles los que los mueven, aunque se dice que "más nos inclinamos a decir que el movimiento es natural,…los ángeles solo son asistentes o de guarda". Postura, como se ve, que sorprende por lo extremadamente conservadora para la época. Al hablar de la Tierra se afirma su figura esférica y su radio igual a 1002 leguas (5536 km, pequeño con el valor actual de 6371 km) y se dice que está inmóvil en el centro del universo que es el "centro de los graves". Sobre la teoría copernicana se afirma: "Copernico intentó que se movía la Tierra, poniendo por centro del universo al Sol inmoble, pero esta sentencia se debe refutar como

26 Giovanni Battista Riccioli, *17.IV.1598 Ferrara; S.J. 6.X.1614 Novellara; † 25.VI.1671 Bolonia (DHCJ IV, p. 3353).

27 Francesco Maria Grimaldi, *2.IV.1618 Bolonia; S.J. 18.III.1632 Bolonia; † 28.XII.1663 Bolonia (DHCJ II, pp. 1817-1818).

28 Michel-Pierre Lerner, L'entrée de Tycho Brahe chez les jésuites ou le chant du cygne de Clavius, en: Les jésuites à la Renaissance, Luce Girad (ed.), Paris 1995, pp. 129-144.

errónea en filosofía y a lo menos mal sonante en la Fe". Para 1704, la astronomía propuesta no solo no acepta el sistema heliocéntrico, sino que ignora muchos de los descubrimientos ya aceptados por la mayoría de los astrónomos, como las montañas de la Luna, los anillos de Saturno y la naturaleza de las manchas solares. Mantiene también el universo finito, limitado por la esfera de las estrellas fijas, frente a las ideas moderna de un universo infinito.

En CM1733 (pp. 51-60) se sigue manteniendo, con Gaspar Álvarez de presidente, el sistema geocéntrico y rechazando el heliocéntrico, aunque se dice que se puede aceptar este último como hipótesis. Además se afirma en su favor que este sistema, condenado por la Iglesia y contrario a la Biblia, no se puede ni impugnar ni probar con argumentos: "Los movimientos copernicanos de la tierra, permitidos como hipótesis y condenada su real existencia por la Congregación de los Eminentísimos Cardenales Inquisidores, juzgamos ser tales que, prescindiendo de dicha condenación y de los textos de la Escritura a que se oponen, con ningún argumento eficazmente se impugnan, como también defendemos que con ningún argumento eficazmente se prueban". Este es un paso positivo en la dirección de su aceptación, que queda solo detenida por la condena eclesiástica. Al negar la existencia de argumentos eficaces a favor del heliocentrismo se está olvidando la teoría de la gravitación, propuesta ya por Newton en 1687, y los adelantos en la astronomía observacional realizados desde la condena de Galileo exactamente cien años antes. Se sigue afirmando todavía claramente que "absolutamente la Tierra no tiene movimiento, sí está inmoble en su lugar." Se mantienen también otras opiniones tradicionales, ya superadas para estas fechas, como que el medio etéreo es incorruptible y también lo son los astros "en su todo, aunque no en algunas partes". Sin embargo, se acepta que la Luna tiene montes y valles como la Tierra y que el Sol es de fuego y tiene manchas en su superficie, lo que supone un adelanto con respecto a CM1704.

En CM1734, dentro del capítulo de geografía (pp. 75-85) se propone la existencia de una variedad mayor de sistemas astronómicos, entre ellos el copernicano, que queda, sin embargo, bajo la prohibición eclesiástica. Se explican los sistemas de Tolomeo (geocéntrico tradicional con el Sol en la cuarta órbita), Platón (geocéntrico con el Sol en la segunda órbita), Copérnico (heliocéntrico), Tycho Brahe y Riccioli (geo-heliocéntricos). Del sistema de Copérnico se dice: "La Sagrada Inquisición de Roma la considera [esta opinión] absurda en filosofía y errónea en la fe y formalmente herética…pero para explicar los fenómenos está como hipótesis permitida". Se añade:

“Nuestro sentir acerca de este sistema es que la Tierra no se mueve, sino que está inmoble en su lugar. Mas no por eso tenemos por eficaces para impugnar el movimiento de la Tierra los argumentos tomados del movimiento de los proyectiles, que algunos ponderan en que se fían mucho, como si fueran demostrativos”. Tampoco acepta el sistema de Longomontanus (Christen Sorensen Lomberg, 1562-1647), que añade al de Tycho Brahe el giro de la Tierra sobre sí misma en lugar del giro de las estrellas fijas. Se dice también, que se pueden disponer otros muchos sistemas astronómicos. Se mantiene, por lo tanto, la no aceptación del sistema heliocéntrico por su condena eclesiástica, aunque se admite la debilidad de los argumentos en su contra. El presentar todos los sistemas en pié de igualdad como posibles, indica que Gaspar Álvarez los consideraba todos así. Esta postura relativista consideraba los sistemas astronómicos como esquemas geométricos para determinar la posición de los astros y su movimiento relativo a la Tierra, sin entrar en el problema de su existencia real. Esta postura estaba bastante extendida entre los matemáticos jesuitas, que dejaban el problema de la estructura real del universo a los profesores de filosofía natural.

En CC1740, presidido también por Gaspar Álvarez, consta de 100 problemas o ejercicios de astronomía práctica, del 1 al 60 de la esfera celeste y del 61 al 97 de la esfera terráquea. A pesar de que en título aparece “y esfera copernicana”, solo los tres últimos problemas tratan del sistema copernicano: “98. En la esfera de Copérnico explicar su sistema. 99. Explicar en la misma los movimientos de los astros. 100. Explicar en esta hipótesis los crecientes y menguantes de los días y las cuatro estaciones del año”. Como no se dice más, no podemos saber si Álvarez consideraba ya este sistema como el correcto, lo que indicaría un progreso respecto a CM1734. Como al parecer en los otros problemas se toma el punto de vista geocéntrico, solo estos tres últimos lo hacen con el heliocéntrico. El sentir la necesidad de añadir estos problemas indica que el sistema heliocéntrico se consideraba ya como el aceptado por la mayoría de los astrónomos. En el programa no se dice nada sobre el valor que se da al sistema copernicano ni se menciona la condena eclesiástica.

En CM1744 (pp. 80-97), bajo la presidencia de Terreros, se presenta un número mayor sistemas del universo, los geocéntricos tradicionales de Tolomeo, y los árabes de Alleteguino (fl. 910) y Alfragano (fl. 830), Alfonsino (Alfonso X de Castilla, 1221-1284), Purbachio (Georg Purbacher, 1423-1461), Juan de Regiomontano (Johann

Müller, Regiomontanus, 1436-1476) Clavio (Christopher Clavius)[29] y Magino (Giovanni Antonio Magini, 1555-1617). Todos estos sistemas son geocéntricos con los astros fijos en esferas girando alrededor de la Tierra, están basados en la obra de Tolomeo y aceptan sus elementos de epiciclos, excéntricas y ecuantes. Las diferencias entre ellos son de detalles en las disposiciones de las esferas y sus elementos y el añadir de una a tres esferas adicionales más allá de las estrellas fijas, que marcaban el límite del universo. Se llama sistema egipcio a aquel en el que Venus y Mercurio giran alrededor del Sol y que había sido propuesto en la antigüedad por Heráclides de Ponto (390-322 a. C.). El sistema que más se explica es el de Copérnico del quien se dice que "empezó a observar el cielo por los años 1500…dice de la Tierra ser uno de los siete planetas…las estrellas fijas a quienes pone inmobles…Este sistema explica ingeniosamente todo lo que se observa en el cielo…y aunque condenado por la Sagrada Congregación de Cardenales...se permite expresamente como hipótesis y suposición...se ha de tener por falso el decir que el mundo tiene en la verdad tal disposición, pero si la tuviera se explicarían bien las apariencias celestes" (CM1744, p. 92). Este juego de palabras indica que, respetándose la censura eclesiástica, se considera que el sistema de Copérnico es el que mejor se ajusta a las observaciones, aunque no se atreve a decir que es el que representa la situación real. La última frase indica que solo se aceptaba formalmente la condena del sistema copernicano. Se explican brevemente también los sistemas mixtos geo-heliocéntricos de Tycho-Brahe, de quien se dice que "observó con tanta solicitud y acierto las estrellas por los años del Señor 1586 que mereció ser tenido por el más célebre astrónomo de su tiempo". También se mencionan el sistema de Longomontanus, como el de Tycho Brahe añadiendo el giro de la tierra, y el de Riccioli con Júpiter y Saturno girando alrededor de la Tierra. Hay por lo tanto un cierto progreso en este punto, de Terreros respecto a Álvarez, aunque se mantiene un cierto relativismo respecto a los diferentes sistemas astronómicos y no se atreve todavía a rechazar totalmente los geocéntricos y aceptar claramente el de Copérnico.

En CM1748 (pp. 41-43), presidido también por Terreros, se da un paso más en dirección de la aceptación del sistema heliocéntrico, aunque se sigue mencionando la censura eclesiástica en contra suya. Del sistema heliocéntrico, único que se presenta, se dice que

29 Christopher Clavius, *1537 Bamberg; S.J. 6.II.1555 Roma; † 6.II.1612 Roma (DHCJ I, pp. 825-826).

es el "sistema de Philolao (s. V a. C.) y Aristarco (320-250 a. C.), renovado por Nicolás Copérnico y al mismo tiempo de la censura que le mereció a la Congregación de Cardenales Inquisidores de Roma contra Galileo y de que modo esté permitido", es decir, como hipótesis. Se da un paso más :"Explicarán el sistema que según su doctrina se deduce de Newton". Esto indica que habrían de presentar la ley de gravitación universal y utilizar los principios de su mecánica. Esta es una de las primeras menciones de la física de Newton en España, contemporánea de la indicada anteriormente de Feijoo. Se añade que impugnarán el sistema de Tolomeo, el de Platón y Aristóteles (384-322 a. C.) , "dando clara y evidente razón por la cual no pueden subsistir". Rechazo claro, por lo tanto, de todos los sistemas geocéntricos. Algunos otros avances son: "La Luna es como la Tierra y tiene atmósfera como la Tierra", es decir, se considera ya que los cuerpos celestes son iguales a la Tierra. Se interpretan ya correctamente los anillos de Saturno: "Saturno tiene una faja (anillos) que se ciñe como un horizonte a un globo". Todos los planetas tienen fases como la Luna. Las estrellas se juzgan ser cada una como otro sol. Esta es la presentación en la que se muestra más claramente la aceptación del sistema heliocéntrico. El problema de la rotación de la Tierra se toca al hablar del movimiento del péndulo y mencionar la diferencia en su periodo medido en Lima y en Madrid: "si la Tierra rotase sobre su eje se explicarían fácilmente todas estas variaciones y observaciones del péndulo, pero no pudiéndose decir esto (la censura eclesiástica afectaba también a la rotación de la Tierra), debajo de aquella condición, dirán cómo y de dónde provenga tan extraña variación". De nuevo se hace ver la dificultad de mantener la censura eclesiástica respecto al movimiento de la Tierra, frente a las nuevas observaciones. Terreros muestra aquí su conocimiento de la astronomía moderna (newtoniana) y que solo de palabra se atenía a la condena eclesiástica.

Ni en CM1751 y CM1757, presididas también por Terreros, ni en CM1760, presidida por Bramieri, hay temas de astronomía. ¿Quizás no había gustado la defensa pública del copernicanismo de CM1748? En CPE1760, presididas por Zacagnini, el tema se trata con bastante extensión en un último capítulo de "Física de los planetas", que consta de 29 proposiciones (357-385) y en el que se presenta ya el sistema heliocéntrico y la astronomía newtoniana con toda claridad. Sobre el sistema de Copérnico se dice: "Fuera de los textos sagrados, con que se establece la quietud del globo terrestre, no hay razón alguna natural con que dicha quietud quede establecida". Se sigue considerando, por lo tanto, que los textos de

la Biblia que hablan de la quietud de la Tierra se han de interpretar literalmente. Solo este argumento aparece en contra de la aceptación del sistema copernicano como representando la situación real, quedando solo su aceptación como hipótesis. Así se dice en la presentación del sistema heliocéntrico: "En esta suposición se explicarán los fenómenos que pertenecen al movimiento de los planetas en la opinión copernicana, tomada meramente como hipótesis" y se concluye que "en dicha hipótesis son más simples y conformes a la naturaleza los movimientos de los cuerpos celestes". Se insiste, como vemos, que el sistema heliocéntrico ha de considerarse como una hipótesis y no como correspondiendo a la realidad, para salvar formalmente el sentido de la condena eclesiástica. Sin embargo, esta condena había sido ya levantada en 1757 por Benedicto XIV, de lo que parece no haber tenido noticia. En concreto, se defienden las siguientes proposiciones: "El Sol está en el centro o foco de la curva que describen los planetas alrededor de dicho astro"; la Tierra está en el centro o foco de la Luna" y "Júpiter y Saturno igual respecto a sus satélites", lo que indica que se aceptan las órbitas elípticas. Se dan, también, los valores de los periodos de las órbitas alrededor del Sol de cada planeta.

La proposición 378 es: "Supuesta la gravitación newtoniana, determinar la curva que debe describir un planeta". Esta es la primera vez en que aparece explícitamente la mención de la ley de gravitación de Newton y su relación con la forma elíptica de las órbitas de planetas y satélites. No sabemos si esta demostración se debía de hacer de forma geométrica o con la ayuda del cálculo. Así en la 379 se dice "La Luna describe una elipse alrededor de la Tierra y ésta (hipotéticamente) otra alrededor del Sol". Se sigue añadiendo, sin embargo, la restricción de que el movimiento de la Tierra solo se considera como hipótesis. No cabe duda que la mayoría de los astrónomos jesuitas mantenían ya en estas fechas la astronomía newtoniana, aunque se veían obligados a añadir, al menos públicamente, que esta solo se aceptaba como hipótesis. Se propone la ley (sin mencionar a Kepler) de que las áreas descritas por los planetas son proporcionales a los tiempos según la hipótesis newtoniana. La última proposición, 385, dice: "Se explicará en común el sistema de Tolomeo". Esta última proposición la podemos interpretar como una concesión a algunos profesores más conservadores, que seguirían exigiendo se tratase también del sistema tradicional geocéntrico. Es de interés mencionar aquí que Cerdá dejó un manuscrito extenso de astronomía newtoniana, compuesto en Barcelona en 1760, en el que al referirse a los tres sistemas astronómicos (tolomai-

co, tycónico y copernicano) dice: "Prescindiendo pues de la verdad de todos estos tres sistema, solo explicaré aquí los fenómenos que resultan de este último, reservando para su tiempo el examinar cual de ellos se debe seguir".[30] Vemos también aquí todavía la reserva a proponer claramente el sistema copernicano como representando la situación real.

Podemos concluir que existe, sobre todo a partir de CM1748, una progresión en la forma en que se trata el sistema copernicano y el abandono de los otros, geocéntricos y geoheliocéntricos (Tycho y Riccioli). En CPE1760 hay ya una aceptación y presentación clara de los principios de la astronomía newtoniana con la ley de gravitación universal, aunque el peso de la censura eclesiástica obliga todavía a proponerla solo como una hipótesis.

Física

En los colegios jesuitas en los siglos XVII y XVIII , por física se entendía la doctrina aristotélica contenida en los cinco tratados de filosofía natural: *Physica, De coelo, De meteoris, De anima y De generatione et corruptione*. La física, así entendida, formaba parte de los estudios de filosofía, cuyos tres años se designaban como Lógica, Física y Metafísica.[31] El segundo año estaba, por lo tanto, destinado a estas materias. En la Congregación General V de los jesuitas en 1594 se estableció que la doctrina de Aristóteles debía seguirse en todos los colegios. Todavía en la Congregaciones Generales XVI y XVII, en 1732 y 1751, respectivamente, se volvió a repetir la obligación de mantener la doctrina aristotélica en particular en referencia a la filosofía natural.[32] Marcus Hellyer ha mostrado cómo se fueron introduciendo en la enseñanza de la física los temas modernos de física y su carácter experimental y matemático en los colegios jesuitas de Alemania.33 No sabemos si algo parecido sucedió en los colegios españoles. Sin embargo, si podemos encontrar la incorporación de temas de la física moderna en la enseñanza de matemáticas en el siglo XVIII del Colegio Imperial y del Seminario de Nobles y sobre todo en la de física experimental del Seminario de Nobles, único colegio en el que consta que había una asignatura con este nombre,

30 Tomás Cerdá S.J., Tratado de Atronomía, Barcelona 1999.

31 Mon. Paed. V, pp. 397-400 (Ratio studiorum 1599, Regulae professoris philosophiae).

32 Institutum Societatis Iesu, Florencia 1893, tomo II, pp. 273-274; 431-432 e 436-437.

33 Marcus Hellyer, Catholic physics. Jesuit natural philosophy in early modern Germany, Notre Dame, Ind. 2005, pp. 71-79 y 240-244.

en los programas que estamos estudiando, como veremos ahora.

En CM1704 (pp. 24-39) en la discusión de los meteoros todavía se presentan las ideas aristotélicas centradas en la teoría de los cuatro elementos, con solo una alusión al atomismo al hablar de la atmósfera, "la atmósfera es la esfera de los átomos" y "la atmósfera cuyos átomos están en continuo movimiento", aunque no se sabe bien que se quiere decir con ello. En CM1734 (pp. 85-92), presidida por Álvarez, hay una mención al magnetismo terrestre en el que se acepta el origen interno del campo magnético, "la íntima medula de la Tierra es la piedra imán", que había sido ya propuesto por William Gilbert (1538-1612) en 1600, y se afirma que todos los cuerpos magnéticos tienen dos polos. En la parte de óptica se afirma la naturaleza corpuscular de la luz, "la luz son corpúsculos sutilísimos, dotados de un movimiento trémulo, fuerte, vivo y prontísimo". Esto indica el conocimiento de la óptica de Newton, aunque no se cita, en la que se propone la naturaleza corpuscular de la luz. De la luz se dice también que "al modo que el sonido consiste en el temblor del aire", lo que aparece asemejarse más a la teoría ondulatoria de Huygens. No sabemos como se compaginaban las dos cosas. Se afirma, además, que su propagación es instantánea o casi instantánea y en línea recta, aunque no se da un valor de su velocidad, ya conocida desde las medidas de Olaf Römer (1644-1710) en 1676.

En CM1748, bajo Terreros, se presentan varias ideas físicas modernas, como el peso y fuerza elástica del aire y la gravedad producida por la masa de la Tierra, citando a Newton, planteándose lo que pesaría un cuerpo en la superficie del Sol (45-47). Esto implica la aceptación de la teoría de la gravitación. Se presenta la curiosa idea de la posibilidad de una nave que navegue por el aire: "Juzgamos posible que al modo que se fabrica un navío que navega por las aguas se fabrique una nave que navegue por el viento. Dando pruebas, tanto de autoridad como de razón, haciéndolo intrínseca y extrínsecamente probable" (44). No tenemos el desarrollo de esta cuestión, pero es interesante esta temprana mención de la navegación aérea antes de la primera ascensión en globo en 1783 por los hermanos Montgolfier (Joseph Michel, 1740-1810; Jacques Étienne, 1745-1799).

Los temas de física están sobre todo presentes en CPE1760, presidido por Zacagnini, donde se abandona definitivamente la explicación aristotélica y se aceptan los desarrollos modernos, aunque con mucho retraso. En la parte de mecánica se enuncian las tres leyes del movimiento de Newton, aunque no se le cita explícitamente (2). Tampoco se le cita al hablar de la gravedad de los cuerpos y el movimiento de la Tierra, como ya vimos en la parte de astronomía.

Se afirma que la gravedad en el ecuador es menor que en los polos, lo que indica aceptar la rotación de la Tierra y su forma achatada por los polos (4). Del aire se dice que tiene peso, contrario a la doctrina aristotélica. Se plantea el problema de la existencia del vacío que se afirma, también en contra de Aristóteles y se presenta como prueba el experimento de los hemisferios de Magdeburgo. Este experimento fue realizado por Otto von Guericke (1602-1686) en 1654. Se afirma que el aire se comporta como un fluido y que el sonido se propaga por sus vibraciones (8). Sobre la luz se acepta la teoría de Descartes como la de un fluido en vibración (no se cita a Huygens) y se niega la teoría corpuscular de Newton (11) que se había aceptado en CM1734. En óptica se propone la ley de los senos de la reflexión, sin citar su origen (Willebord Snell (1591-1626) y Descartes), y se habla de la teoría de los colores según Newton, aunque precisando que esto "ya lo había dicho Aristóteles". Se propone la descripción de los telescopios de reflexión según James Gregory (1638-1675) y Newton (14, 15, 16). Se toca, por primera vez, el tema de la electricidad de la que se dice que es un "asunto escabroso" y se la considera como un fluido sutil. Curiosamente, se afirma que "la materia que hace la electricidad es la misma que la del fuego y la luz" (10). Llama la atención el poco interés y la pobreza del tratamiento de la electricidad, cuando sobre este tema en 1763 publicaría Rieger, profesor del Colegio Imperial, el pequeño tratado Observaciones physicas, con una presentación mucho más adecuada de los conocimientos entonces vigentes.[34]

Conclusión

Los programas de los certámenes públicos sobre temas de matemáticas, astronomía y otras ciencias, tenidos entre 1704 y 1762 en el Colegio Imperial y el Seminario de Nobles, regentados por los jesuitas en Madrid, nos ha permitido seguir la incorporación en sus enseñanzas de los avances producidos en matemáticas y física, en especial, con el desarrollo del cálculo diferencial e integral, el sistema astronómico heliocéntrico y la mecánica y astronomía newtoniana. El cálculo se introduce en 1751 y aparece también en 1760. El problema de la introducción de la enseñanza del heliocentrismo y la teoría de la gravitación es más complejo, debido a la condena eclesiástica del sistema copernicano en 1616 y de Galileo en 1633. Hasta 1740 se mantiene el sistema tradicional geocéntrico y se rechaza el de Copérnico, en la línea de la condena eclesiástica.

34 Udías, Libros y manuscritos (n. 8), p. 398.

Llama la atención que en fecha tan tardía se presenten todavía sistemas geocéntricos, cuando ya la mayoría de los astrónomos aceptaban el heliocéntrico. Desde 1740 se empieza a proponer el sistema de Copérnico, como hipótesis, manteniendo la aceptación de la censura eclesiástica respecto a que represente la situación real. En 1744 se afirma que el sistema de Copérnico es el que mejor se adapta a las observaciones, línea que se sigue años siguientes, aunque se mantenga una mención formal de la censura eclesiástica. Cada vez el sistema heliocéntrico es el que recibe más atención, como sucede en 1748 y 1760. La astronomía newtoniana con la ley de gravitación aparece en 1760. Los temas de física moderna van apareciendo, paulatinamente, con el abandono de las explicaciones de la física aristotélica, sobre todo a partir de 1748. Algunos temas son la gravedad de la Tierra, el magnetismo terrestre, el peso del aire, la existencia del vacío, la naturaleza corpuscular y ondulatoria de la luz y la electricidad. Las fechas en las que se introducen estas enseñanzas coinciden, más o menos, con las de la introducción en España de las matemáticas y física modernas con un retraso respecto al resto de Europa.

Apéndice
Conclusiones Mathemáticas

BN, Biblioteca Nacional; BHUCM, Biblioteca Histórica Universidad Complutense de Madrid; BRAH, Biblioteca Real Academia de la Historia.

CM1704 – BN: 3/39622
Conclusiones Mathemáticas de Architectura Militar y Cosmografía, dedicadas la Sacra Católica Real Majestad el Rey Nuestro Señor Don Phelipe Quinto (que Dios guarde), defiendelas en los Reales Estudios del Colegio Imperial de la Compañía de Jesús Don Nicolás de Benavente y Laredo, Cavallero del Orden de Santiago, discípulo en los mismos Reales Estudios. Presidiéndo el P. Joseph Cassani de la Compañía de Jesús, Maestro de Matemática de dichos Estudios. El día dos del mes de septiembre de este año 1704 (a mano el día y el mes y añadido “a las quatro de la tarde”) (sin lugar de edición). 43 pp. 5 figuras.(4 capítulos, páginas):

1. De architectura militar o fortificación (1-12)
2. De la esfera (12-24)
3. De los meteoros (24-39)
4. Astronomía física (39-43)

CM1733 – BHUCM: 11965
Conclusiones Matemáticas, dedicadas al Serenísimo Príncipe D. Fernando, defendidas por D. Phelipe Antonio Ramos, Seminarista en el Real de Nobles de esta Corte. Presididas por el R. P. Gaspar Álvarez de la Compañía de Jesús, Maestro en el mismo Seminario día Mayo MDCCXXXIII, (sin lugar de edición) 60 pp. (4 capítulos, páginas)

1. De arquitectura militar (1-15)
2. Problemas de Arquitectura militar (15-25)
3. De Geografia (26-50)
4. De la Astronomía (51-60)

CM1734 – BN: 3/54162; BHUCM: 11965
Conclusiones Matemáticas, dedicadas al Serenísimo Infante D. Phelipe, defendidas por D. Antonio Bustillo, D. Joseph Avellaneda, D. Vicente de Borja, D. Martín Areyzaga y D. Joachin Palacio, Seminaristas en el Real de Nobles de Madrid. Presididas por el R. P. Gaspar Alvarez de la Compañía de Jesús, Maestro de matemáticas en el mismo Real Seminario, el día 3 de Octubre de 1734, (sin lugar de edición), 115 pp. (5 capítulos, páginas)

1. Geometría práctica, (1-28)
2. De la pirotecnia o arte tormentaria, (29-50)
3. De la hidrostática, (51-74)
4. De la geografía, (75-92)
5. De la óptica, (93-115)

CM1740 - BHUCM: 11965
Conclusiones Cosmográficas, el uso de los globos celeste, terrestre y esphera copernicana. Defendidas por D. Jerónimo Velarde y Sola, Seminarista en el Real Seminario de Noble de Madrid. Presididas por el R. P. Gaspar Álvarez de la Compañía de Jesús. Madrid día de Octubre 1740 (sin lugar de edición) (Contiene 100 problemas: 1-60, esfera celeste; 61-97, esfera terráquea; 98-100, sistema copernicano: títulos de 14).

1. Disponer la esfera según las 4 partes del mundo o según los 4 puntos cardinales.
10. Por observación hallar la altura del polo
20. En cualquier día dado hallar lo largo del día y de la noche.
30. Hallar la ascensión recta y la declinación de una estrella y de un planeta

40. Dada la altura del polo, hallar que estrellas en ella no salen o no se ponen
50. Hallar la distancia de una estrella al meridiano
60. Construir un cuadrante vertical que no decline
70. Hallar el mayor día del año que conviene a un clima dado
80. Encontrar el día y la hora en el lugar en que se está cuando el sol envía sus rayos perpendicularmente sobre un lugar señalado en la zona torrida
91. Describir en la superficie de un globo toda la esfera terraquea
92. Delinear en plano un mapa que se pueda reducir a globo ajustándolo a su superficie.
98. En la esfera de Copérnico explicar su sistema
99. Explicar en la misma los movimientos de los astros
100. Explicar en esta hipótesis los crecientes y menguantes de los días y las cuatro estaciones del año.

CM1744 – BN: 2/49922; BHUCM: 11965
Conclusiones Matemáticas, dedicadas al Serenísimo y Eminentísimo Sr. D. Luis de Borbón, Infante de España, Cardenal de la Santa Iglesia y Arzobispo de Toledo y de Sevilla, &. Defendidas por D. Antonio Campuzano, Conde de Mansilla, D. Joseph Manuel Acedo, Conde de Echaniz y Vizconde de Riocavado y D. Pedro Rodríguez Manzano, Seminaristas en el Real de Nobles de Madrid. Presididas por el Rev. P. Estevan de Terreros de la Compañía de Jesús, Maestro de Matemáticas en el mismo Real Seminario, Día 3 de Noviembre del año MDCCXLIV, Madrid: Manuel Fernández. 132 pp. (7 capítulos, páginas)

1. Geometría práctica, (1-16)
2. De fortificación o arquitectura militar, (17-55)
3. Tormentaria (artillería), (55-67)
4. Arte de encuadronar (67-71)
5. De la náutica, (72-79)
6. Esfera (80-97)
7. De geografía, (98-132)

CM1748 – BN: R/23977 (10); BHUCM: 11965
Conclusiones Matemáticas, dedicadas al muy alto y poderoso señor Don Fernando el sexto Rey de las Españas, & como a su único patrono por el Seminario Real de Nobles, por mano del Excmo. Sr. D. Zenón de Somodevilla y Bengoechea, Marqués de la Ensenada, Caballero de la Real Orden de S. Genaro, del Consejo de Estado de su Majestad, &. Defendidas por D. Antonio de la Palma y León, en el año primero de esta facultad, D.

Juan Pesenti, Marqués de Monte-Corto, en el segundo año de la misma y D. Antonio Ximénez Mesa, principiado ya el tercer año de estudios de estas ciencias: Todos tres seminaristas en dicho Seminario Real de Noble de Madrid. Presididas por el R. P. Esteban de Terreros y Pando de la Compañía de Jesús, Maestro de Matemáticas en el mismo Real Seminario. Día 5 del mes de marzo año 1748, Madrid: Manuel Fernández, 64 pp. (21 capítulos, páginas)

1. Ideas generales de la función (1-5)
2. De la matemática en general (6-17)
3. aritmética (18-20)
4. Geometría (21-23)
5. Trigonometría (24-27)
6. Esfera (28)
7. Geotáctica (figura, magnitud y estabilidad de la tierra) (29-31)
8. Geografía (32-36)
9. Paradoxas de Geografía (37)
10. Brasmología (mareas) (39-40)
11. Astronomía (41-43)
12. Náutica (44)
13. Estática (45-46)
14. Experiencias del péndulo (47-48)
15. Arquitectura militar (49-53)
16. Poliorcética (sitiar plazas) (54)
17. Música (55-56)
18. De las concavidades de la tierra (57)
19. De algunos meteoros del aire (58-61)
20. Del arco iris (62-63)
21. De las regiones etéreas (64)

CM1751 – BRAH: 9/3610 (7)
Conclusiones Mathemáticas, prácticas y especulativas, defendidas en el Real Seminario de Nobles en presencia de sus Majestades Católicas los Reyes nuestros señores (que Dios guarde) por Don Juan Pesenti, Marqués de Montecorto, seminarista en dicho Real Seminario bajo la instrucción y magisterio del R. P. Estevan de Terreros y Pando de la Compañía de Jesús, dedicadas al Rey Nuestro Señor D. Fernando el sexto por el Seminario como a su único patrono. Día 13 del mes de Abril de 1751, Madrid: Imprenta del Supremo Consejo de la Inquisición y Rvda Cámara Apostólica. 22 pp. (11 capítulos, 161 proposiciones)

1. Aritmética, 1-6
2. Geometría, 7-26
3. Trigonometría rectilínea y curvilínea, 27-34
4. Álgebra, 35-74
5. Mecánica, 75-89
6. Hidráulica, 90-103
7. Astronomía, 104-116
8. Náutica, 117-126
9. Arquitectura militar y artillería, 127-133
10. Curiosidades de varios tratados, 134-153
11. Práctica de varios instrumentos matemáticos, 154-161

CM1754 – BHUCM: 11965
Conclusiones Mathemáticas, defendidas en el Real Seminario de Nobles de la Compañía de Jesús de Madrid por los caballeros Don Antonio Manzano, Don Juan de Alfaro, Don Manuel Valcarcel, Don Ginés Chico y Guzmán, Don Juan Toribio Tres-Palacios, Don Francisco Xavier Bermúdez y Don Phelippe Aleson. Exponiendo cada uno de los caballeros Académicos al examen público por lo respectivo al tiempo que ha ocupado en estas nobles facultades. Días 3 de Abril de 1754, Madrid: Joachín Ibarra. 19 pp.(11 capítulos, 93 proposiciones)

1. Aritmética, 1-7
2. Geometría, 8-39
3. Longimetría, 40-43
4. Planimetría, 44-48
5. Estereometría, 49-56
6. Esfera o globo, 57-63
7. Uso del globo, 64-69
8. Trigonometría, 70-76
9. Uso de los problemas de trigonometría aplicados a la práctica, 77-82
10. Arquitectura militar, 83-87
11. Fortificación regular, 88-93

Francisco Xavier Bermudez defenderá además 53 proposiciones:
1. Fortificación regular, 1-6
2. Fortificación ofensiva, 7-12
3. Mecánica, 13-24
4. Astronomía, 25-31
5. Náutica, 32-39
6. Álgebra, 40-53

CM1757 – BHUCM: FOA 676 (6)
Conclusiones Matemáticas, defendidas en el Real Seminario de Nobles en presencia de su Magestad Católica los reyes nuestros señores (que Dios guarde) por D. Joseph Caamaño y Gayoso seminarista en dicho Real Seminario. Presididas por el P. Estevan Bramieri de la Compañía de Jesús, dedicadas al Rey nuestro Señor D. Fernando el VI por el Seminario como a su único Patrono el día de Abril de MDCCLVII, Madrid: Joachim Ibarra, 45 pp. (8 capítulos, 364 proposiciones)

1. Geometría elemental, 1-134
2. Trigonometría plana, 135-141
3. Geometría práctica, 142-207
4. Principios de álgebra, 208-221
5. Secciones cónicas, 222-317
6. De la estática, 318-339
7. Hidrostática, 340-355
8. Algunos problemas para el ejercicio del cálculo algebraico, 356-364.

CM1760 – BN: R/34811 (1)
Conclusiones Matemáticas, defendidas en el Real Seminario de Nobles en presencia de sus Majestades Católicas los Reyes Nuestros Señores (que Dios guarde) por Don Leandro Carrillo, Cadete de Reales Guardias Españolas, y Don Edmundo Sarsfield, Conde de Kilmalock, Seminaristas en dicho Real Seminario. Presididas por el padre Estevan Bramieri de la Compañía de Jesús: Dedicadas al Rey Nuestro Señor Don Carlos III por el Seminario como a su único patrono, Madrid: por Joachim Ibarra, MDCCLX.118 pp. (11 capítulo, 691 proposiciones)

1. Geometría elemental, 1-155
2. De las figuras planas ipsoperimétricas, 156-163
3. Trigonometría rectilínea, 164-169
4. Geometría práctica, 170-247
5. Fortificación, 248-279
6. Del ataque de las plazas, 280-306
7. De la defensa de las plazas, 307-325
8. Secciones cónicas, 326-434
9. Construcción y propiedades de algunas otras curvas, 435-457
10. Álgebra, 458-572
11. Mecánica, 573-691

CPE1760 – BRAH 14/8068/16, BN: R/34811 (2)
Conclusiones de Physica Experimental que defenderán, en presencia de los Reyes Nuestros Señores Don Carlos III y Doña María Amelia de Sajonia (que Dios guarde), Don Pedro de Sylva y Sarmiento del Cuerpo de Reales Guardias Marinas y Don Patricio Sarsfield, Seminaristas del Real Seminario de Nobles de Madrid el día 6 de Julio de MDCCLX. Las presidirá el P. Antonio Zacagnini de la Compañía de Jesús, dedícalas a la Reyna Nuestra Señora el Real Seminario, Madrid: Joachin Ibarra. 75 pp. (17 capítulos, 385 proposiciones)

1. De la extensión, divisibilidad, porosidad, compresibilidad y elasticidad de los cuerpos, 1-12.
2. Del momento de los cuerpos y sus propiedades y leyes, 13-44.
3. De la comunicación del momento en el choque de los cuerpos no elásticos y elásticos, 45-60.
4. De la gravedad de los cuerpos, 61-78.
5. Del momento compuesto, 79-101.
6. Del movimiento de los cuerpos por medio de máquinas, 102-134.
7. Hidrostática, 142-170.
8. Pneumática, 171-200.
9. Propiedades del agua, 201-210
10. Propiedades del fuego, 211-255.
11. De la naturaleza y propagación de la luz, 256-285.
12. Óptica, 270-285.
13. Catóptrica, 286-310.
14. Dióptrica, 311-330.
15. De la luz descompuesta o de la naturaleza de los colores, 331-347.
16. Sentido de la vista y los instrumentos de óptica, 348-356.
17. Physica de los planetas, 357-385.

CM1762 – BRAH : 16145 (10), 11/9389,
Conclusiones Mathemáticas que D. Manuel Iraola, cadete del Real Cuerpo de Artilleros y D. Antonio Hernando defienden y a nombre de los Reales Estudios de Matemáticas del Colegio Imperial de la Compañía de Jesús dedican al Rey, nuestro señor, D. Carlos Tercero (que Dios guarde) por mano del excelentísimo Señor Conde de Atares, Gentil-Hombre de S. M., etc. Las preside el P. Miguel Benavente, Mestro de Matemáticas en dicho Colegio. Serán en el Aula de Matemáticas el día 23 del mes de Diziembre, Madrid: Joachim Ibarra, MDCCLXII. (mes y día a mano), 68 pp. (7 capítulos, 112 proposiciones)

1. Geometría elemental, 1-59
2. Geometría práctica, 60-72
3. Logarítmica y trigonometría, 73-82
4. De el álgebra, 83-88
5. Teórica de las cantidades infinitas, 89-93
6. Secciones cónicas, 94-104
7. De las leyes de los movimiento de los cuerpos aplicadas al tiro de las bombas, 105-112

Resumen
Las publicaciones, *Conclusiones Mathemáticas*, doce programas de los certámenes académicos públicos celebrados en los colegios jesuitas de Madrid, Colegio Imperial y Seminario de Nobles, entre 1704 y 1762, dan una idea de la enseñanza durante esos años de matemáticas, astronomía y física en estos colegios. A través de ellos podemos saber cómo y cuándo se introdujeron en ellos los avances de la ciencia moderna. En matemáticas el énfasis en los primeros programas es en geometría y aritmética, para pasar luego a dar más importancia al álgebra y finalmente en los últimos a la geometría analítica y elementos de cálculo diferencial e integral. En astronomía se puede seguir la aceptación del sistema copernicano, a pesar de la censura eclesiástica, y finalmente de la astronomía newtoniana. En física se abandona poco a poco la física aristotélica para irse introduciendo temas modernos, como la existencia del vacío, naturaleza de la luz, mecánica newtoniana, magnetismo y electricidad. La introducción de los desarrollos modernos coincide con el tiempo en que estos fueron introducidos en España, con un retraso de casi 50 años respecto al resto de Europa.

Summary
The publications entitled, *Conclusiones Mathematicás*, twelve programs of the academic presentations that took place in the Madrid Jesuit schools, Colegio Imperial and Seminario de Nobles, between 1704 and 1762, provide us with information about the teaching of mathematics, astronomy and physics in these schools. There we can find information about how and when the developments of modern science were introduced. In mathematics in the early programs emphasis was placed on geometry and arithmetic, later more importance was given to algebra and finally in the last programs analytic geometry and elements of differential and integral calculus were introduced. In astronomy we can follow the process by which the Copernican system was accepted, in spite of the ec-

clesiastic condemnation, and finally Newtonian astronomy. In physics, Aristotelian ideas were abandoned gradually and modern developments were introduced, such as the existence of vacuum, the nature of light, Newtonian mechanics, magnetism and electricity. The introduction of these developments in the schools coincides with the time they were introduced in Spain, with a delay of nearly 50 years with respect to the rest of Europe.

Kommunikation und Administration in der Alten Gesellschaft Jesu

Jedes Archiv trägt immer auch ein Abbild der Institution in sich, deren Dokumente es aufbewahrt. Das trifft insbesondere für das ARSI zu, denn die Gesellschaft Jesu ist in ihrem Aufbau und in ihrer Konzeption ganz auf den General ausgerichtet, in dem alle Vollzüge des Ordens zusammenlaufen. Somit stösst man in dem Archiv, das das Verwaltungsschriftgut der Generäle aufbewahrt, in einzigartiger Konzentration auf Wesen und Selbstverständnis dieser Institution. Markus Friedrich hat sich in einer langjährigen Studie mit der Frage auseinandergesetzt, wie die Verwaltung des Jesuitenordens tatsächlich funktionierte, und damit profunde Forschungen zum ARSI gemacht. Die Ergebnisse liegen in mehreren Artikeln und in der Monographie Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773, vor, die an der Philosophischen Fakultät der Universität Frankfurt am Main als Habilitation angenommen worden ist.1 Zurückgreifen konnte er dabei auf vorbereitende Erschliessungarbeiten, er antwortete aber auch auf aktuelle Fragen der Geschichtswissenschaft.

Vorbereitende Erschliessungsarbeiten im ARSI

Das ARSI wird heute von Historikern verschiedenster Forschungsrichtungen konsultiert. Denn dass die Jesuiten der Frühen Neuzeit nicht nur in kirchlicher, sondern auch im breiten Sinn kulturell relevante Arbeit geleistet haben, ist historiographischer Grundkonsens. Für einen erleichterten Zugang zu den Quellen haben Jesuiten vor allem in den ersten Dreivierteln des 20. Jahrhunderts dazu die Wege geebnet, indem sie profunde Erschliessungsarbeiten geleistet haben. Namentlich genannt sei Edmond Lamalle S.J. mit seinen Karteikarten und Publikationen zum Aufbau und zur Organisation des ARSI. Erwähnt werden müssen aber auch die nirgends genannten Jesuiten, die in der Zeit, als das Archiv der Al-

1 Von den Zeitschriftenbeiträgen seien genannt: Communication and Bureaucracy in the Early Modern Society of Jesus, in: Zeitschrift für Schweizerische Religions- und Kirchengeschichte 1001/2007, S. 49-75; Archive und Verwaltung im frühneuzeitlichen Europa. Das Beispiel der Gesellschaft Jesu, in: Zeitschrift für Historische Forschung 35/2008, S. 369-40; Circulating and Compiling the Litterae Annuae. Towards a History of the Jesuit System of Communication, in: AHSI 77/2008, pp. 1-39.

ten Gesellschaft Jesu von 1893 bis 1939 nach Holland ausgelagert war, zahlreiche Register verfasst haben.

Die Jesuiten früherer Generationen haben Personal und Zeit in die Pflege ihres Zentralarchivs investiert, waren sich der Bedeutung der dort aufbewahrten Dokumente bewusst und leisteten wertvolle Vorarbeit ohne zu ahnen mit welchen Fragestellungen einmal Forscher die Bestände des ARSI einsehen werden. Im konkreten Fall sei auf die Institutionengeschichte verwiesen, deren Vertreter sich im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts der Erforschung der Funktion von Schriftlichkeit zuwandten und wirtschaftliche Quellen und Verwaltungsschriftgut nicht nur auf ihre Inhalte, sondern als Corpus untersuchten. Gegenstand war das Archiv als solches in Aufbau und Funktion als Spiegel des administrativen oder gar sozialen Selbstverständnisses einer jeweiligen Institution.

Neue Funktion des Verwaltungsschriftgutes in der Frühen Neuzeit

Auf diesem Hintergrund ist zu beobachten, dass im Übergang vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit profunde Veränderungen in Konzeption und Praxis der Herrschaftsausübung stattfanden. Eine Frage gewann dabei zunehmend an Relevanz: Wie konnten Obrigkeiten ausgedehnte Räume herrschaftlich durchdringen? Auslöser dafür waren die europäische Expansion, die sich vorerst vor allem auf die iberische Halbinsel niederschlug, intensivierte Herrschaftsansprüche und der Wandel von itineranten zu stabilen Herrschaftszentren. Um einen Raum tatsächlich herrschaftlich zu erfassen, wurde wichtig, dass der Herrschaftsträger in Besitz möglichst vieler Informationen kam. Dabei wuchs ein verstärktes Vertrauen in schriftliche Formen der Informationsvermittlung als Basis zur Machtausübung, zumal der Souverän selbst die Möglichkeit zum direkten Augenschein nicht hatte.

Im Rahmen der Entwicklung dieses neuen Sektors historischer Forschung blieben geistliche Herrschaften und kirchliche Organisationen über lange Zeit vernachlässigt. Dabei würden sich Institutionen der katholischen Kirche mit ihrem globalen Anspruch und Selbstverständnis, wie sie es in der tridentinischen Reform formulierte, als Forschungsobjekte aufdrängen. Das gilt in besonderem Masse für die Gesellschaft Jesu, die gleich nach ihrer Gründung von 1540 ein stabiles Herrschafts- und Verwaltungszentrum in Rom aufbaute mit dem Anspruch, alle Vollzüge des weltweit agierenden Ordens zu überblicken. Ignatius von Loyola und Juan de Polanco betonten in den ersten Jahren die Bedeutung des Kor-

respondenzwesens zur gegenseitigen Erbauung, zur verstärkten Integration in das Gesamt des Ordens, wo ein direkter Austausch unter Mitbrüdern nicht möglich war, und zur Information vorerst untereinander, dann aber immer mehr vom Untergebenen zum Oberen und umgekehrt. Das Korrespondenzwesen, dessen Bedeutung bisher vor allem von Seiten der Spiritualität Beachtung fand, hatte bereits zu Beginn, im Laufe der Jahrzehnte zunehmend und spätestens ab Beginn des 17. Jahrhunderts dann eine ausschliesslich administrative, und nicht mehr spirituelle Funktion.

Das Zentralarchiv als Speicher nicht nur wirtschaftlichen und juristischen Verwaltungsschriftguts, sondern von Dokumenten verschiedenen Inhalts reicht in seinen Ursprüngen in die Zeit vor 1540 zurück und besteht seither ununterbrochen direkt neben dem Sitz des Generals. Selbst während der Zeit der Aufhebung von 1773 bis 1814 verblieb es in der Casa Professa bei der Kirche Il Gesù in Rom. Dass das Schriftgut im Laufe der Jahrhunderte in quantitativer – nicht aber in substantieller – Hinsicht Verluste erfahren hat, versteht sich von selbst und gehört in die Geschichte jeden Archivs.

Dass die Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert als Corpus völlig neuen Gepräges entstanden ist, ist in der Ordensgeschichtsschreibung ein unbestrittenes Faktum. Es fand aber bisher kaum Beachtung, dass sie in ihrem administrativen Aufbau in mancher Hinsicht Entsprechungen zu den zeitgenössischen Reflexionen auf eine effiziente Verwaltung vor allem im profanen Bereich aufweist. Markus Friedrich hat untersucht, wie der Informationsapparat in der mit globalem Anspruch zentralistisch und hierarchisch organisierten Gesellschaft Jesu funktionierte und wie weit die informationsbezogenen Kommunikationsakten die politische Entscheidungsfindung beeinflussten. Ausgangspunkt bildete der generelle Befund, dass Informationen als Herrschaftsinstrument in der beginnenden Frühen Neuzeit eine neue Funktion bekamen. Sowohl das ARSI als Ganzes als auch die einzelnen Aktenbestände hat Friedrich daraufhin erforscht, wieweit sie Ausdruck für welche – tatsächliche oder intendierte – Herrschaftskonzeption waren.

Bereits die ersten Jesuiten waren sich dieser veränderten Herrschaftspraktiken bewusst und konzipierten die Konstitutionen entsprechend. Darauf aufbauend entwickelten sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ein administratives Selbstbild, das Friedrich in einem ersten Teil nachzeichnet (S. 41-140). Danach untersucht er für das 17. und 18. Jahrhundert den Regierungsalltag, bzw. welche Institutionen Entscheidungen trafen (S. 141-230), und das Informationssystem, bzw. wie der Prozess der Informationsacquise

funktionierte (S. 231-389). Wohl setzt Friedrich einen Hauptakzent auf das Machtzentrum in Rom, bezieht aber auch Prozesse auf Provinzebene mit ein. In einem letzten Teil (S. 391-429) behandelt er die Raumkonzepte, die das Selbstverständnis der Jesuiten bestimmten.

Minimale Synodalität im administrativen Selbstbild

Die Gesellschaft Jesu gab sich bereits mit ihrer Gründung im Jahre 1540 Identitätsmerkmale, in denen sie sich von älteren Orden und spätmittelalterlichen Einrichtungen wesentlich unterschied und die in der Abfassung der Konstitutionen bis 1556 ihren ersten Niederschlag fanden. So war bereits zu Beginn nicht an eine kollektive Führungsspitze gedacht. Simão Rodriguez und Nicolas Bobadilla wurden gerade wegen ihres Anspruchs marginalisiert, die Gesellschaft von den ersten Gefährten kollegial führen zu lassen. Das Kollektiv der Jesuiten hatte ausserhalb der Generalkongregation keine Autorität gegenüber dem Oberen. Und eine solche sollte höchst selten einberufen werden – unter Ignatius selbst fand keine statt. Im verfassungsmässig verankerten Selbstbild spielten synodale Elemente keine Rolle; während im Spätmittelalter nicht nur Ordensgemeinschaften und Kapiteln, sondern auch Gilden, Zünften und Stadtkommunen ein kollegiales Element wesenseigen war, ging in der neu gegründeten Gesellschaft Jesu das Tagesgeschäft in bisher unbekannter Ausschliesslichkeit auf den General über. Provinziale und Rektoren waren keine kleinen Generäle, sondern abhängige Magistraten. Dabei wollte sich der Orden bewusst in den Verwaltungs- und Herrschaftsdiskurs der Frühen Neuzeit integrieren und sich mit den staatlichen und nicht-staatlichen Gemeinwesen vergleichen lassen. Die Konstitutionen hatten dabei die Funktion, dem Orden in gleicher Weise eine spirituelle und organisatorische Struktur zu geben. Die administrativen Elemente waren im Idealbild des Ordens ebenso verankert wie die spirituellen – wie es einer vorsäkularisierten Kultur eigen ist. So konnten alle Aspekte des Ordens in zwei Sprachen ausgedrückt werden: in einer pragmatisch-administrativen und einer geistlich-spirituellen.

Entlokalisierung und infrastrukturell angepasste Zentralregierung

Juan de Polanco verglich die Kurie mit einem hohen Turm mit totalisierender Übersicht über die ganze Welt. Darin spiegelt sich die zeitgenössische Überzeugung, durch Entlokalisierung eine Steigerung herrschaftlicher Effizienz zu erreichen und globalen Handlungsraum erst zu schaffen. Ähnliche Phänomene sind die

zeitgleichen Entwicklungen in der Kartographie und der Zentralperspektive. Demgemäss sollten möglichst viele detailreiche Informationen nach Rom fliessen und im Brennpunkt des Generals zusammenkommen. Dieser traf dabei seine Beschlüsse nach der Methode, die Ignatius in den Geistlichen Übungen zur Entscheidungsfindung festgehalten hat, das heisst, durch längeres Abwägen der verschiedenen Handlungsoptionen.

Bereits Ignatius hat aber realisiert, dass die Umsetzungschancen einer zentralen Herrschaft begrenzt waren, weshalb er ihr eine Selbstbeschränkung und eine delegierte Verantwortung an lokale Oberen eingeschrieben hat. Man kann von einer infrastrukturell angepassten Zentralregierung sprechen, worin sich klar zeigt, dass die Jesuiten keine Utopisten waren, die sich mit der Formulierung eines realitätsfernen Regierungskonzepts begnügten. Auf den ersten Blick mag erstaunen, dass die Kompetenzbereiche von General und lokalen Oberen nicht aufeinander abgestimmt waren. Ist das ein Zeichen dafür, dass das Regierungskonzept letztlich nicht ausreichend durchdacht war, weshalb ihm bereits hier das Scheitern inhärent war? Friedrich findet an dieser Stelle eine positivere Erklärung: Gerade die Unschärfen ermöglichen eine Anpassung des Regierungsstils an noch unvorhergesehene Situationen; vorausgesetzt wird eine Dynamik, auf die sich die Regierungsträger verpflichten. Schliesslich, so meint Friedrich, war eine genaue Regelung der Zuständigkeitsbereiche nicht vonnöten, da die letzte Entscheidungsvollmacht immer beim General lag und die Befugnisse der niedrigeren Oberen lediglich für den konkreten Fall, nicht aber prinzipiell zugesprochen wurden und jederzeit wieder zurückgenommen werden konnten.

Implizit waren dem administrativen Konzept verschiedene Elemente eigen, die dem Bereich der ignatianischen Spiritualität entnommen sind, sich darum aber in den Kategorien moderner Verwaltungsterminologie nicht genau fassen und in ihrer konkreten Umsetzung auch nicht genau verifizieren lassen. Der Obere soll sich aber von einem empathischen Regierungsstil leiten lassen und nicht lediglich das Gedeihen der Institution, sondern auch das des untergebenen Mitbruders im Auge haben. Letzterer wiederum verpflichtet sich gegenüber dem Oberen zur Gewissensrechenschaft, die nicht nur dem Bereich der Seelenführung, sondern auch dem der administrativen Leitung dienlich sein soll. Mit dem Gehorsamsgelübde verpflichtet sich der Jesuit zudem nicht nur auf die Umsetzung obrigkeitlicher Befehle, sondern auch darauf, sich mit dem Unternehmen, in das er involviert wird, zu identifizieren.

Papierene Welt in Rom

Um die auf Entlokalisierung basierende Regierung, die die obrigkeitliche Präsenz vor Ort ausschloss, und damit eine Fernsteuerung der Vollzüge des Ordens zu realisieren, wurde ein Informationsfluss aus der Peripherie ins Zentrum und zurück anhand schriftlicher Kommunikation aufgebaut. Entwickelt wurden klare Regeln, in welcher Regelmässigkeit und in welcher Form nach Rom berichtet werden musste. Dadurch wurde ein Ersatz für die unmögliche Allgegenwart des Generals geschaffen. Diese wurde im ganzen Konzept selbst als Desiderat eliminiert. Diego Laínez und Franz Borja reisten während ihrer Amtszeit, nicht aber in der Funktion als Generäle, sondern in anderer Mission. Danach residierten die Generäle weitgehend stabil in Rom. Damit wurde der möglichst intensive Informationsaustausch als Grundlage einer funktionierenden Zentralregierung noch mehr ins Zentrum gerückt. Mit den verschiedenen Informationstypen, Briefen, Personalkatalogen, Litterae Annuae etc., die regelmässig und automatisch in Rom eintreffen mussten, wurde im Archiv der Kurie ein Wissensspeicher mit einer Vielfalt an Vergleichsmaterial geschaffen. Die Jesuiten in den Provinzen konstruierten damit in Rom regelrecht eine Welt aus Papieren. Grundlage dafür waren folgende Überzeugungen: dass schriftliche Berichte ein angemessenes Bild der Realität zu vermitteln vermochten und eine ausreichende Grundlage für die zentrale Leitung des weltweit agierenden Ordens boten, und dass die verschiedenen Schreiber nicht alle lügen konnten. Dabei wurde bewusst in Kauf genommen, dass der General lediglich über Informationen aus zweiter Hand verfügte.

Verschiedene an der Entscheidungsfindung beteiligte Ämter und Gremien

Im zweiten Teil beschreibt Friedrich zuerst das Gebäude der Casa professa neben der römischen Kirche Il Gesù, bzw. die Generalskurie. Aus dieser äusseren Beschreibung können direkte Schlüsse auf die Regierungsart gezogen werden, die allein aus dem Studium der Gründungsdokumente und des Verwaltungsschriftgutes nicht hervorgehen. Bei der Kurie handelt es sich nicht um einen frühneuzeitlichen Hof, der General verzichtete bewusst auf ein eigenes Zeremoniell, wie es Bischöfe, Äbte und weltliche Fürsten pflegten. Das Haus präsentierte nach aussen nichts, was nicht in Bescheidenheit gründete, sondern im eigenen administrativen Selbstbild. Im Gebäude drin sollte die Welt aus Papieren entstehen. Ignatius

erlaubte lediglich Kollegien, feste Einkünfte zu haben. Diesem Grundsatz blieb die Gesellschaft Jesu bis zu ihrer Aufhebung 1773 treu. Wie die Generalskurie finanziert, wie die in ihr wirkenden Jesuiten unterhalten wurden, war somit immer eine Herausforderung. Jesuiten in der Kurie lebten grundsätzlich bescheidener als Lehrer in den über ganz Europa verstreuten Kollegien.

Bewusst geht Friedrich zuerst auf die einzelnen Ämter und Gremien ein, die die verschiedenen Entscheidungsprozesse sowohl auf universaler als auch auf provinzialer Ebene trugen und widmet erst den dritten Teil dem Schriftgut. Schon bei der ersten Übersicht über die kurialen Ämter in der Casa professa kommen erneut die nicht klar gegeneinander abgegrenzten Kompetenzbereiche zum Vorschein. Bei den Amtsinhabern handelte es sich zumeist um starke Persönlichkeiten mit je eigenen Führungserfahrungen mit der Konsequenz, dass die Assistenten, die eigentlich nur Informationen aus ihren Bereichen dem General zuspielen mussten, eigene kleine Machtzentren aufbauten. Bereits bei einer genaueren Beschreibung der Residenz des Generals zeigt sich also, dass dessen Allkompetenz Grenzen gesetzt waren.

Bereits Ignatius band seine Entscheidungsfindung nicht nur an einen regelmässigen Briefeinlauf, sondern auch an mündliche Beratungen, wodurch dem Orden neben dem pyramidalen Aufbau auch ein stark synodales Element wesentlich eigen war. Leitbild war auch hier der Entscheidungsprozess der Geistlichen Übungen, also ein intensives Abwägen und Hören auf verschiedene Stimmen, bis der General in Eigenverantwortung eine Entscheidung traf. Darin kann auch der Grund liegen, dass vom Eingang eines Briefes bis zu dessen Beantwortung verhältnismässig viel Zeit verstrich. Da es aber keine Verschriftlichung innerkurialer Abläufe gibt, kann man blosse Vermutungen anstellen: Ist ein ineffizienter Geschäftsgang oder ein bewusst lang angelegter Prozess von Beratung und Abwägung die Ursache für die lange Bearbeitungszeit?

Das ergänzende synodale Element macht deutlich, dass der General allein wegen seiner nicht hinterfragten Vorrangstellung nicht schon einen tatsächlichen Einfluss auf die Alltagsgeschäfte hatte. Vielmehr kommt Friedrich zum Ergebnis, dass die kurialen Beschlüsse letztlich doch mehr das Ergebnis geschickter Lobbyarbeit denn ein Ergebnis entlokalisierter Perspektive auf das Gesamt des Ordens waren. Friedrich stellt zudem fest, dass die Antwortschreiben der Kurie sich auf rein konkrete Anfragen bezogen, weitgehend reaktiven Charakter hatten, und nicht im Zusammenhang einer zeitlich oder räumlich übergreifenden Gesamtstrategie standen. So

stellt sich hier die Frage, ob es sich beim administrativen Selbstbild nicht lediglich um einen Anspruch handelt, der in der konkreten Regierung des Ordens lediglich programmatisch symbolischen Charakter hatte.

Informationsgewinnung auf Provinzebene
Ähnliche Verhältnisse zeichnet Friedrich für die Ebene der Provinzen. Unklare Kompetenzabgrenzungen zwischen den Leitungsämtern garantierten wohl eine Anpassungsfähigkeit an nicht vorhersehbare Umstände, doch die Kräfteverhältnisse blieben variabel und stärkten oft die Position von Rektoren grosser Kollegien gegenüber dem Provinzial. Wie die Generalskurie so verfügte auch ein Provinzialat über keine festen Einnahmen. Der Provinzial hatte einen mit den Kollegien vergleichsweise kleinen Apparat, war von diesen für den eigenen Unterhalt abhängig und oft unterwegs auf Visitationsreise. So konnten die Provinzen nur schwer eine kohärente, einheitliche Politik entwickeln. Ansätze dazu sind lediglich in der alle drei Jahre stattfindenden Provinzkongregation vorhanden. Der Provinzial und die Hausoberen machten sich dabei ein Bild vom Zustand der Provinz und berichteten darüber nach Rom – in Form schriftlich abgefasster Dokumentationen und durch die Wahl eines Prokurators, der diese und mündliche Informationen nach Rom zur Prokuratorenkongregation brachte.

Dass der Zentralismus bereits früh auch in seinem Anspruch begrenzt war, zeigt sich am augenfälligsten in den ökonomischen Belangen und in der juristischen Vertretung des Ordens an weltlichen und geistlichen Höfen. Ihnen oblagen der Generalprokurator in Rom, die Provinzprokuratoren, die Prokuratoren der einzelnen Niederlassungen, die Prokuratoren an bestimmten Höfen und die Missionsprokuratoren. Eine einheitliche, zentral geregelte Ökonomie kannte der Orden nie: Das pyramidale System existierte im Bereich der Prokuratoren nicht. Wohl bestand zwischen den einzelnen Niederlassungen und Provinzen ein gut funktionierendes Finanztransaktionssystem, dessen sich auch andere Institutionen bedienten. Warum nur musste jede Niederlassung von jedem Testament und jeder grösseren Vergabung eine Kopie dem Generalprokurator nach Rom zusenden? Handelt es sich hier lediglich um eine Manifestation des panoptischen Anspruchs Roms, oder sind die Funktion des Archivs und das Amt des Prokurators noch nicht in allen seinen Dimensionen erforscht?

An dieser Stelle sei die Zwischenfrage erstmals gestellt: Wenn Friedrich tatsächlich darin Recht bekommt, dass Entscheidun-

gen rein auf konkrete Situationen bezogen waren und ohne Gesamtkonzept gefällt wurden, ist das dann nicht ein klares Indiz für das Scheitern der Umsetzung des administrativen Selbstbildes mit einer papierbasierten Verwaltung? Damit würde die Alte Gesellschaft Jesu aber in einem völlig neuen Licht erscheinen, die sowohl bei Kritikern als auch Bewunderern immer die Eigenschaft eines straff durchorganisierten Organismus hatte. Damit wären aber auch die letzten Vermutungen von einer nicht sichtbaren jesuitischen Weltverschwörung in den Bereich der Legenden verwiesen.

Sammlung und Auswertung von Informationen
Im dritten und umfangreichsten Teil kommt Friedrich auf die verschiedenen Wege der Nachrichtenbeschaffung zu sprechen. Da der Autor selbst im ersten Teil in der papierbezogenen Verwaltung das Hauptcharakteristikum des administrativen Selbstbildes sieht, ist es bemerkenswert, dass er zuerst nicht das Verwaltungsschriftgut analysiert. Damit bringt er zum Ausdruck, dass zur Entscheidungsfindung und Informationsgewinnung bzw. zum Verständnis der überlieferten Dokumentationen andere Elemente grundlegend waren. Als wichtiger Faktor wird der Provinzial genannt, der im Gegensatz zum General grosse Zeitspannen itinerant auf Visitationsreise war und Informationen sammelte. Ein zweites Element waren die Umfragen, die aus konkretem Anlass für ein bestimmtes Gebiet immer wieder, 1606 und 1612/13 für den gesamten Orden organisiert wurden. Die über diese beiden Wege gesammelten Meldungen wurden bereits auf lokaler Ebene redaktionell bearbeitet. Auf die Beschreibung von Einzelfällen wurde tendenziell verzichtet. Es gehört also zum Wesen der Informationen, dass sie immer als bearbeitet, neu gefasst nach Rom gesandt wurden. Der damit verbundene Verlust an Unmittelbarkeit wurde bewusst in Kauf genommen und nie als Mangel angesehen.

Ein weiterer Faktor der Informationsbeschaffung war der Syndicus, der für das investigative Suchen nach Fehlern zuständig war. In den Konstitutionen finden sich klare Ansätze dafür. Begründet sind diese nicht in der Correctio fraterna des Neuen Testaments, denn dort wird zuerst eine Unterweisung unter vier Augen angeraten, was in den Konstitutionen fehlt. Friedrich sieht im Amt des Syndicus vielmehr Parallelen zu anderen frühneuzeitlichen Spitzelsystemen. In geistlicher Hinsicht ist das Amt in der Überzeugung verankert, dass für ein bestmögliches Funktionieren des Corpus die grösstmögliche Transparenz von allen angestrebt wird, ja selbst im Interesse des Beobachteten liegt.

In diesen Zusammenhang reiht sich die Selbst-Offenbarung der Mitbrüder gegenüber dem Oberen, die tief im spirituellen Fundament des Ordens verwurzelt ist. Sie fällt nicht unter das Beichtgeheimnis, die Seelenführung und das forum internum, sondern hatte für die Administration direkte Relevanz. Es war aber nie vorgesehen, dazu eine schriftliche Dokumentation anzulegen. Die drei Elemente (Provinzial/Umfrage, Syndicus, Selbst-Offenbarung) lagen in je unterschiedlicher Art in einer Grauzone zwischen Subjektivität und offizieller Verwaltung. Besonders die beiden letzten konnten von den Untergebenen leicht boykottiert und vom Oberen missbraucht werden. Da das Element der Selbst-Offenbarung nicht erforscht werden kann, wird es letztlich auch nie möglich sein, das jesuitische Informationssystem in seiner Ganzheit zu untersuchen. Es zeigt sich nirgends im ganzen Wesen der Gesellschaft Jesu so deutlich wie hier, wie spirituelle und administrative Dimensionen miteinander verzahnt waren und sich aus dem Selbstverständnis der frühneuzeitlichen Jesuiten nicht trennen liessen. Die schriftliche Überlieferung – und sei sie auch noch so gut erhalten – bleibt dabei im Bezug auf den Inhalt immer unvollständig. Ignatius und Polanco führten das Korrespondenzwesen in eine rein administrative Sphäre. Ignatius schrieb wohl noch erbauliche Briefe. Unter seinen Nachfolgern wurde diese Dimension aber ganz in den Bereich der persönlichen Seelenführung ausgelagert. Geistliche Elemente bzw. Hinweise auf einen spirituellen Prozess sucht man in der Korrespondenz vergebens. Es war aber auch nie vorgesehen, solche direkt fassbar zu machen. Gemäss administrativem Selbstbild waren sie aber wesentlicher Bestandteil des Entscheidungsprozesses, dessen Resultate im Verwaltungsschriftgut vorliegen. Folglich befindet sich der Historiker des 21. Jahrhunderts vor einer Wirklichkeit, von der einige Teile mit den Methoden moderner Historiographie nicht fassbar sind. Klar wird damit, dass für den ganzen Prozess der Informationsgewinnung und Verarbeitung die positive Bereitschaft aller Beteiligten erforderlich war. Dem Bild des despotisch geführten Jesuitenordens, der die Untergebenen zu willenslosen Helfershelfern degradiert, ist damit eine klare Absage erteilt. Denn ohne transparente Kommunikation der Untergebenen war die Leitung des Ordens nicht möglich.

Zum Korrespondenzwesen

Auf dem Hintergrund der obigen Ausführungen nimmt Friedrich die Generalsbriefe unter die Lupe. Erhalten hat sich bis auf wenige Verluste der ganze Bestand der Reskripte des Briefauslaufs,

während die einlaufenden Briefe ab dem ersten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts nach Erledigung des Geschäfts bis auf wenige Exemplare vernichtet wurden. Dabei zeigt sich ein starkes Gefälle der Schreibfrequenz betreffend Distanz. Kuriale Weisungen sind für die italienischen Niederlassungen und Provinzen in viel reicherem Masse belegt als für das übrige Europa, was allerdings bereits von Ignatius so vorgesehen war. Untersucht werden dann einige Stichjahre der Korrespondenzen mit der oberdeutschen Provinz.

Trotz zunehmender Zahl von Mitgliedern und Niederlassungen war die Menge der Briefe im Laufe des 17. Jahrhunderts rückläufig. Vor allem die Korrespondenz mit einzelnen Mitbrüdern, ja auch mit Hausoberen wurde reduziert, die mit den Provinziälen hingegen beibehalten. Es ist auch festzuhalten, dass trotz dieser Entwicklung die vorgegebene Schreibfrequenz der Formula scribendi von 1580 weitgehend entsprochen wurde.

Die Inhalte beschränkten sich immer mehr auf einige Standardthemen, vor allem auf Personal- und Niederlassungsfragen. Keine Präsenz hingegen hatten zum Beispiel Fragen des Unterrichts. Es ist evident, dass auf diesem Weg in der römischen Kurie eine papierne Welt konstruiert wurde, die in keiner Weise ein authentisches oder vollständiges Abbild der Verhältnisse in den einzelnen Niederlassungen vor Ort bot. Die im ARSI gesammelten Reskripte der Generalsbriefe sind sehr umfangreich und bisher in ihrer Gesamtheit schlecht erschlossen. Es stellt sich immer die Frage, wieweit darin völlig neue Informationen über die Alte Gesellschaft Jesu schlummern. Friedrich erteilt solchen Hoffnungen aufgrund seiner exemplarischen Studie eher eine Absage.

Bei den Briefen handelte es sich zudem um additive Sammelberichte von Einzelphänomenen und nicht um die Gesamtdarstellung einer Provinz oder Niederlassung. Es widerspiegelt sich darin ein Wirklichkeitsverständnis, das sich in Tatsachen und Fakten parzellieren lässt. So wurden die Briefe jeweils in Teile zerschnitten und je nach Gegenstand von unterschiedlichen Stellen beantwortet. Liegt darin der tatsächliche Grund dafür, dass der Briefeinlauf nicht mehr erhalten ist – weil er bereits zur Erledigung des Geschäftsgangs zerteilt wurde?

Sehr oft leitete die Kurie die Frage, die ihr vorgetragen wurde, zur Entscheidung an die Ortsoberen weiter und hielt sich in der Behandlung von Einzelfragen zurück. Rom übte damit gerade kein Mikromanagment, wie es das Bild vom hohen Turm nahelegen könnte, sondern ergriff durch die Weiterleitung des Problems und dessen Informationen in die Provinz die Initiative, delegier-

te aber die Lösung weiter. Rom hatte also eine differenzierte und subtile Funktion, worin sich die konzeptionelle Ambivalenz des administrativen Selbstbildes, die Grauzone zwischen zentralisiertem und dezentralisiertem Herrschaftsentwurf erneut zeigt. Die Verantwortlichen vor Ort waren viel verbindlicher in die Entscheidungsprozesse integriert, als es das administrative Selbstbild suggeriert.

Personalpolitik

Ignatius forderte regelmässig aus allen Provinzen Übersichten über den Personalbestand. Den Erfolg seines Ordens sah er mit einer strategischen Qualitätskontrolle zur Einsatzplanung verbunden. Bis zur Aufhebung 1773 flossen in vorbildloser Regelmässigkeit Personalkataloge in die Generalskurie, womit sie über die gesamten personellen Verhältnisse immer auf dem neuesten Stand war. Für die anfallenden personellen Entscheidungen waren aber die so genannten informationes wichtiger, die jeweils von vier Examinatoren, den vier Konsultoren und dem Oberen, zumeist dem Provinzial, eingeholt wurden. Ähnlich wie bei den Korrespondenzen wurden die informationes stark standardisiert. Schliesslich mussten nur noch vorgedruckte Formulare ergänzt werden. Grosser Gestaltungsraum war den Informatoren nicht beschieden. Sehr oft entschied Rom rein reaktiv ganz im Sinn der Informatoren, das heisst, dass die wirklichen Entscheidungen in der Peripherie und nicht im Zentrum getroffen wurden – ein weiteres Indiz für das Scheitern der Umsetzung des administrativen Selbstbildes. Friedrich ergänzt aber, dass es die Gesellschaft Jesu schaffte, eine klientelistische Regierungspolitik nicht aufkommen zu lassen. Im Gegensatz zur päpstlichen Kurie kannte der Orden nie eine ideologische Rechtfertigung des Nepotismus. Tatsächlich ist nicht feststellbar, dass sich eine Interessengruppe über längere Zeit gewisse Ämter oder Positionen sichern und unter sich verteilen konnte. Ämterkumulationen und Günstlingswirtschaft sind innerhalb der Gesellschaft Jesu für frühneuzeitliche Verhältnisse wenig belegt.

Raumkonzepte

Im letzten Teil greift Friedrich den Gedanken vom hohen Turm, der für das administrative Selbstbild grundlegend ist, nochmals implizit auf und verdeutlicht diesen Anspruch anhand des Raumkonzeptes von Francisco Suárez. Demnach war die Gesellschaft Jesu ein universaler Verwaltungsraum, in dem direkte Kommunikation zwischen Provinzen und Niederlassungen existieren sollte. Die Gren-

zen dienten allein zur administrativen Untergliederung und waren lediglich akzidentellen Charakters. Friedrich spricht den Jesuiten der Alten Gesellschaft nicht ab, dass der globale Handlungsraum lediglich im Bereich des Anspruchs verblieb, sondern Realität wurde. Dennoch werden die tatsächlichen Verhältnisse, in denen sich die Jesuiten bewegten, dem von Suárez gezeichneten Idealbild nicht gerecht. Die Ursache dafür liegt wiederum in der Unschärfe zwischen Zentralregierung und Souveränität der Peripherie, eine Unklarheit, die – beabsichtigt oder nicht – bereits im administrativen Selbstbild grundgelegt ist. So bekam die Binnengliederung, das heisst die Unterteilung in Assistenzen und Provinzen, in Wirklichkeit nicht nur für das Funktionieren der Administration, sondern auch für das Identitätsbewusstsein der einzelnen Jesuiten sehr grosse Bedeutung. Die Provinzen wurden zu Eckpfeilern der Verwaltungsstruktur des Ordens – und nicht nur das, sondern die meisten Jesuiten lebten und bewegten sich weitgehend im Bereich ihrer eigenen Provinz.

Die Kurie zollte den Provinzen der italienischen Assistenz am meisten Aufmerksamkeit, was bereits von Polanco mit seinen Regeln zur Schreibfrequenz so intendiert war. Eine absolute Homogenität des Raumes in völliger Unabhängigkeit von der geographischen Entfernung war nie beabsichtigt. Dabei erstaunt es hinwiederum, dass Rom mit Provinzen aus Übersee, vor allem mit Japan und China, aber auch mit Brasilien, gemessen an den wenigen dort eingesetzten Mitbrüdern, erstaunlich intensiv korrespondierte, intensiver als mit deutschen und französischen Provinzen.

Die Kriterien für eine Verwaltungseinheit waren sehr unterschiedlich. Die Assistenzgliederung orientierte sich an den politischen Realitäten Europas, welche bei der Ausgestaltung der Provinzen eine geringere Rolle spielten. Vielmehr war es die Intensität jesuitischer Präsenz, die den Raum für eine Provinz strukturierte. Die Jesuiten leisteten im Vergleich zu anderen Orden dem Ansinnen frühneuzeitlicher Monarchen, kirchliche Grenzen mit ihren politischen zu harmonisieren, effizienten Widerstand. Gerade im Gegensatz zu den Franziskanern, deren Generalminister stark unter der Kontrolle der spanischen Krone stand, gelang es den Jesuiten, ihre Unabhängigkeit von den Höfen zu bewahren, da in Rom alle Assistenzen in der Leitung gleich präsent waren. Vielleicht liegt gerade im Faktum, dass nach Franz Borja nur noch ein Spanier (Tirso González de Santalla) das Amt eines Generals bekleidete, ein direkter Hinweis dafür, dass es die Jesuiten schafften, ihre Verwaltung in grösstmöglicher Unabhängigkeit vom mächtigsten katholi-

schen Hof, nämlich dem spanischen, zu bewahren.

Dennoch blieb der universale Verwaltungsraum für die meisten Jesuiten in den Provinzen nicht greifbar. Denn in den Briefen Roms werden nur Gegenstände aus dem Bereich der jeweiligen Provinz oder Niederlassung thematisiert. Durch die Generalskorrespondenz wurden die Ordensmitglieder global aber nicht vernetzt. Dafür hätten die Litterae Annuae sorgen müssen, Jahresberichte aus jeder Niederlassung, die durch die ganze Welt hätten zirkulieren müssen. Nur scheiterte dieses Projekt schon früh in Abfassung und Verbreitung an einer flächendeckenden Umsetzung.

In den Briefen herrscht somit das Konzept der Behandlung je einzelner, voneinander isoliert betrachteter Einheiten vor. Der universale Aktionsraum zerfiel schon sehr früh in ein Nebeneinander von mehr oder weniger isolierten Provinzen, ja sogar Niederlassungen. Dem konnte auch das global aufgebaute Geschäftsschriftgut nichts entgegensetzen.

Sandkastenübung oder approximativ erreichtes Ziel?

Mit dem administrativen Selbstbild, rekonstruiert anhand zahlreicher Quellen, eröffnet Markus Friedrich aus der Perspektive der Institutionengeschichte und der Funktion von Schriftlichkeit einen völlig neuen Blick auf die Identität des frühneuzeitlichen Ordens. Spirituelle und administrative Elemente waren in der Lebenswelt der damaligen Jesuiten eng verzahnt, was sowohl Ordens- als auch Profanhistorikern die Begrenztheit bisheriger Forschungsmethoden aufzeigt. Friedrich stellt einerseits früh in Frage, ob durch die nicht klare Kompetenzabgrenzung zwischen der zentralistisch ausgerichteten Kurie und den in den Provinzen agierenden Oberen der Keim für das Scheitern des Verwaltungsprogramms nicht schon grundgelegt war. Andererseits räumt er ein, dass diese Unschärfe bewusst in Kauf genommen wurde, um die Gesellschaft Jesu für verschiedene Situationen anpassungsfähig zu halten. Was wir nach unseren heutigen Kriterien als Scheitern bezeichnen, könnte aus damaliger Perspektive als approximatives Erreichen des Zieles oder als bewusstes In-Kaufnehmen gewertet werden.

Kritisch anmuten lässt aber der Befund, dass die Entscheidungen in der Kurie eher das Ergebnis von Lobbyarbeit als eines schrittweisen Reflektierens von der Warte des hohen Turmes aus waren. Das hängt bereits damit zusammen, dass in der Casa professa mit den Assistenten und den übrigen Amtsträgern mehrere starke Persönlichkeiten mit eigener Führungserfahrung auf engem Raum zusammen wohnten. Der General war auf sie

nicht nur angewiesen, sondern ihnen geradezu ausgeliefert. Seine souveräne Position auf dem hohen Turm mit panoptischem Blick über die Vollzüge des Ordens entsprach bereits in der Casa professa nicht der Realität. Es hat sich auch herausgestellt, dass jede Frage isoliert ad hoc beraten und entschieden wurde und nicht in eine Gesamtstrategie eingebunden wurde. Es war damit wohl die Verbindung jeder Zelle nach Rom garantiert, einen Bezug zu anderen Einheiten auf gleicher Ebene wurde aber nicht hergestellt. Dazu kommt, dass die Entscheidungen zumeist in der Provinz getroffen und in Rom lediglich abgesegnet wurden. Spätestens an dieser Stelle muss ernsthaft gefragt werden, welchen Einfluss der General auf die Geschicke des Ordens tatsächlich ausgeübt hat. Gemäss administrativem Selbstbild hätte dieser total sein müssen, selbst wenn Kompetenzen ad hoc nach unten delegiert wurden. Friedrich kommt aber zum Schluss, dass die Oberen der Peripherie die Beschlüsse des Generals zumeist vorwegnahmen. Vom Mythos des unsichtbar weltweit gesteuerten Jesuitenordens bleibt nach Friedrichs Studie nicht viel übrig. Zudem wurde ein dichtes Netz von Reglementen und Gesetzen geknüpft, dessen Facettenreichtum niemand überblicken konnte. Stehen wir hier noch auf der Schwelle vom Mittelalter, wo Gesetze einen Anspruch formulierten, zur Neuzeit, in der Gesetze eine tatsächliche Ordnung garantieren sollten?

Hier könnte eine tiefere Erklärung dafür liegen, dass nach unserem heutigen Verständnis ein Scheitern der Umsetzung des administrativen Selbstbildes bereits intendiert war. Da der Briefverkehr und die informationes immer mehr standardisiert wurden und die damit verbundenen Fragen in Rom gar nicht mehr eigenständig reflektiert, sondern gemäss Vorentscheidung in der Peripherie beantwortet wurden, muss in Erwägung gezogen werden, ob nicht das für mittelalterliche Verhältnisse entwickelte Modell des Anspruchsschriftgutes, das Urkunden zugrunde lag, die Unschärfen und Unausgewogenheiten erklärt.

Für eine gelungene Umsetzung des Programms sprechen die gesammelten Generalsbriefe in Form von Minuten, die alle obrigkeitlichen Entscheidungen jederseits einsehbar hielten. Ebenso waren mit den Personalkatalogen die Fundamente für eine weltweite Administration gelegt. Dabei gelang es den Jesuiten auch, in der ganzen Verwaltung des Ordens eine erstaunlich grosse Unabhängigkeit vom Einfluss weltlicher und kirchlicher Institutionen zu wahren.

Zudem ist bis heute im integral erhaltenen Bestand des römischen

Zentralarchivs ein Wissensspeicher von zahlreichen Vollzügen des Ordens konserviert. Wieweit aber dieses Archiv für die Entscheidungsfindungen wirklich konsultiert wurde, ist unklar. Das Fehlen einer Gesamtstrategie spricht eher dagegen. Mit der darin grundgelegten Regierungsform konnte die Gesellschaft Jesu eine grosse Unabhängigkeit vom Einfluss weltlicher und kirchlicher Würdenträger wahren. Auch wenn sie vom anfangs beabsichtigten universalen, homogenen Corpus in einen Prozess zunehmender regionaler Parzellierung geriet, hielt die Kurie die weltweit zerstreuten und in kulturell unterschiedlichen Bereichen wirkenden Mitglieder zusammen.

Die Darstellung Friedrichs ist differenziert und beeindruckend – und wirft gerade darum viele Fragen erst auf: Was machte die Identität des Jesuiten aus? Welche Rolle spielte in der zweiten Hälfte des 17. und im 18. Jahrhundert das in den Konstitutionen grundgelegte Konzept des Gehorsams? War der in einem Kolleg von regionaler Strahlkraft wirkende Jesuit nicht vielmehr den politischen Verhältnissen der weltlichen Herrschaft ausgesetzt, in der sich seine Niederlassung befand, als dass er vom Angelpunkt der Generalskurie in Rom getragen worden wäre?

Wer sich in Zukunft eingehender mit der Geschichte der Alten Gesellschaft Jesu beschäftigen möchte, wird gut daran tun, Friedrichs Werk zu konsultieren – gerade wegen der postulierten Komplementarität von administrativen und spirituellen Elementen.

Etwas erstaunen lässt lediglich, dass der Autor in seinem umfangreichen Werk nie die Frage stellt, wieweit die Verwaltungsstruktur des spanischen Grossreiches als Vorbild diente. Schliesslich hat Ignatius vor seiner Konversion rund zehn Jahre als Page des Schatzmeisters Karls V., Juan Velázquez de Cuéllar, verbracht. Markus Friedrich winkt aber in einem persönlichen Mailkontakt souverän ab: „Ein Einfluss Spaniens ist plausibel, aber, als Ignatius 1521 aus dem aktiven spanischen Dienst ausschied, war die Verwaltung noch weit von den Höchstleistungen unter Philipp II. entfernt...Ich würde eher die italienischen Erfahrungen betonen, die die ersten Jesuiten vor 1540 machten. Die italienische Diplomatie scheint in mancherlei Hinsicht das besser passende Vorbild zu sein. Hinzu kommt, dass für die Ausgestaltung der Verwaltung Polanco eine entscheidende Rolle spielte, der war auch Spanier, aber vor allem in Italien geschult...Ich glaube aber ohnehin nicht, dass man die generelle Hinneigung zu schriftbasierter Verwaltung um 1540 erklären muss, das lag einfach in der Luft. Eher geht es darum, spezifische Praktiken konkret zu verorten. Polanco selbst nennt das

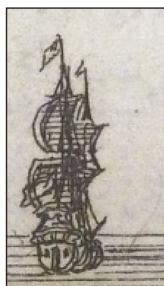
eigenartigste Vorbild: neben den Kaufleuten, was einleuchtend ist, die protestantische Diaspora. Hätte die spanische Verwaltung eine Vorbildfunktion gehabt, hätte dies Polanco sicher vermerkt".

Paul Oberholzer S.J.

Markus Friedrich, Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773, Campus Verlag, Frankfurt/New York 2011, 509 S., Ill., € 39.90, ISBN 978-3-593-39390-2.

… ARCHIVUM HISTORICUM SOCIETATIS IESU

VOL. LXXXI, FASC. 162 2012/II



Articles

Miscellanea

Bibliography on the History of the Society of Jesus 2012

Paul Begheyn S.J.

I am grateful to the following persons who have helped me in putting together this bibliography: Nicoletta Basilotta (Rome), Géza Bikfalvi (Budapest), Clemens Brodkorb (München), Thomas Busch (München), Bernard Deprez (Louvain), Ad Dudink (Louvain), Arjan van Dijk (Leiden), Joep van Gennip (Nijmegen), Dominique Gonnet SJ (Lyon), Michel Hermans SJ (Namur), Catherine Jami (Paris), Charles Libois SJ (Cairo), Robert Maryks (New York), Frans Mistiaen SJ (Brussels), Nicolas Standaert SJ (Louvain), David Strong SJ (Sydney) and Gabriel Maria Verd SJ (Malaga).

For a more detailed bibliography on spirituality, please turn to the annual bibliography in the Spanish journal *Manresa* and to www.ignaziana.org, a review of theological research.

You are invited to send new titles, corrections and suggestions to:

Paul Begheyn, S.J.
Netherlands Institute of Jesuit Studies
Singel 448, 1017 AV Amsterdam
pbegheyn@xs4all.nl

General Index
I. The entire Society

I. The entire Society

A. General History

1. Auxiliary sciences

1. 'Bibliografía Ignaciana 2010', *Manresa* 83 (2011), 371-397.

2. Historical works

2. E. Langevin, 'Le sentier des Jésuites: de l'histoire...ou des histoires', *Saguenayensia* 42 (2000), 26-31.
3. J. Bernauer, 'Catholicism's emerging post-Shoah tradition: The case of the Jesuits', in J.K. Roth & E. Maxwell (eds.), *Remembering for the future. The Holocaust in an age of genocide,* Hampshire, Palgrave, 2001, 381-395.
4. C. Albertan, 'De la correspondance chez les jésuites au XVIIIe siècle', in D.O. Hurel (ed.), *Érudition et commerce épistolaire: Jean Mabillon et la tradition monastique,* Paris, Vrin, 2003, 535-544.
5. A. Álvarez Bolado, 'Al servicio de la dimensión pública de la Iglesia', in A. Álvarez Bolado a.o., *Jesuitas: una misión, un proyecto,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, 181-202.
6. I. Pinedo, 'Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús (1773-1814)', in A. Álvarez Bolado a.o., *Jesuitas: una misión, un proyecto,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, 61-80.
7. U. Valero, 'La Compañía de Jesús después del Concilio Vaticano II', in A. Álvarez Bolado a.o., *Jesuitas: una misión, un proyecto,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, 133-158.
8. *La prueba del tiempo: la Compañía de Jesús*, [Ciudad de México], Universidad Iberoamericana, 2007, 268 p.
9. S. Kiechle, *Die Jesuiten: Wissen, was stimmt,* Freiburg, Herder,

2009, 128 p.
10. I. Del Valle, *Escribiendo desde los márgines. Colonialismo y jesuitas en el siglo XVIII,* Mexico, Siglo XXI, 2009, 301 p.
11. H. Yannou, *Jezuici i Towarzystwo* [*Jésuites et compagnie*], Kraków, Wydawnictwo WAM, 2010, 372 p.
12. E. Levy, 'Jesuit identity, identifiable Jesuits? Jesuit dress in theory and in image', in E. Oy-Marra & V.R. Remmert (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder,* Berlin, Akademie Verlag, 2011, 127-152.
13. L.J. Oldani, '*Dickens, Roman Catholicism and Jesuits', Dickensian 107 (*2011), 202-213.
14. A. Romano, 'Ordres religieux et sociabilité intellectuelle. Le cas jésuite', in V. Millot a.o. (eds.), *La Grande Chevauchée. Faire de l'histoire avec Daniel Roche,* Genève, Droz, 2011, 105-116.

B. Special History

1. Saint Ignatius of Loyola

See also 392, 786.

15. K. Vechtel, '*Ignatius' image of the priesthood and priestly formation today', Theology Digest 53 (*2006), 128-136.
16. J.I. Tellechea Idígoras, 'Semblanza de Ignacio de Loyola', in A. Álvarez Bolado a.o., *Jesuitas: una misión, un proyecto,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, 17-29.
17. P. de Chauvigny de Blot, 'Ignatius van Loyola', in F. Bosman & H. Klamer (reds.), *De ene regel is de andere niet. Vijf spirituele grootmeesters over werk en leiderschap,* Kampen, Ten Have, 2009, 80-91.
18. M. Sievernich, 'Ignatius von Loyola (1491-1556)', *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte,* 2. Aufl., Berlin, Erich Schmidt, 2009, 1171.
19. J. García de Castro, 'Carisma ignaciono, vocación de encrucijada', *Estudios Eclesiásticos* 85 (2010), 475-514.
20. E. Giora, 'Intelligenza e sentire nell'opera di Ignazio di Loyola', *Rivista di Ascetica e Mistica* 35 (2010), 445-490.
21. I. Iglesias, *San Ignacio de Loyola. Del Iñigo en busca de Dios al Ignacio compañero de Jesus,* Madrid, Edibesa, 2010, 190 p.
22. J. Martínez de Toda, *Los años riojanos de Íñigo de Loyola,* Caracas, Universidad Católica Andrés Bello, 2010, 261 p.
23. E. Serrano Martín, *'Annus Mirabilis.* Fiestas en el mundo por la canonización de los jesuitas Ignacio y Francisco Javier en 1622', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática*

en el mundo hispánico durante la Edad Moderna, Madrid, Silex Ediciones, 2010, 297-343.
24. H. Zollner, 'El "Relato del pelegrino" como fuente de inspiración para una teología de la biografía', *Boletin de Espiritualidad* 41 (2010), 19-32.
25. F. Bugliani Knox, *The eye of the eagle: John Donne and the legacy of Ignatius Loyola,* Oxford, Lang, 2011, 342 p.
26. A.C. Flemming, 'St Ignatius of Loyola's 'Vision at La Storta' and the foundation of the Society of Jesus', in M. Delbeke & M. Schraven (eds.), *Foundation, dedication and consecration in Early Modern Europe,* Leiden, Brill, 2011, 225-249.
27. E. García Hernán & M.d.P. Ryan, 'Ignacio de Loyola y Francisco de Borja, frente a frente (1539-1552)', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 733-753.
28. Ignatius av Loyola, *Pilgrimens berättelse,* Översättning F. Heiding i samarbete med P. Beskow, Skellefteå, Artos, 2011, 138 p.
29. S.C. Kessler, 'Ignatianische Kirchlichkeit: Die Kirchenerfahrungen des Ignatius von Loyola, seine persönlichen Folgerungen und der Versuch eines Transfers', *Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien* 98 (2011), 28-34.
30. G. Mongini, *"Ad Christum similitudinem". Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia. Studi sulle origini della Compagnia di Gesù,* Alessandria, Edizione dell'Orso, 2011, 182 p.
31. W. Lambert (ed.), *Von Ignatius inspiriert: Erfahrungen und Zeugnisse,* Würzburg, echter, 2011, 128 p.
32. P. Lecrivain, *Paris in the time of Ignatius of Loyola (1528-1535),* Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 2011, 192 p.
33. R.A. Maryks, 'Ignatius von Loyola als wahrhafter, zutiefst geistlicher Semit', in P. Bsteh & B. Proksch (eds.), *Das Charisma des Ursprungs und die Religionen: das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen*, Wien, LIT-Verlag, 2011, 326-348.
34. F. de B. Medina Roja, 'El P. maestro Ignacio y el ideal de su proyecto académico: colegios y universidades en la Compañía de Jesús', in J. Vergara Ciordia a.o. (eds.), *Ideales de formación en la historia de la educación,* Madrid, Editorial Dykinson, 2011, 177-227.

2. Institute

35. H. Höpfl, '"Suaviter in modo, fortiter in re". Appearance, reality and the early Jesuits', in S. Linstead & H. Höpfl (eds.), *The aesthetics of organization,* London, Sage Publications, 2000, 197-211.

36. F. Torres Londono, 'Escrevendo cartas. Jesuitas, escrita e massao no século XVI', *Revista Brasileira de História* 22 (2002), 11-32.
37. H. Budi, *Bersama dalan Pengutusan. Cara Hidup Yesuit*, Yogyakarta, Kanisius, 2005, 121 p. On the Constitutions.
38. A. Maldavsky, 'Administrer les vocations. Les indipetae et l'organisation des expéditions aux Indes occidentales au début du XVIIe siècles', in P.A. Fabre & B. Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*, Rome, École Française de Rome, 2007, 45-70.
39. A. Conrad, 'Semireligiosentum und Laienspiritualität. Perspektiven jesuitischer Frauengemeinschaften in der Frühen Neuzeit', *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2008*, 27 (2009), 137-152.
40. *Bruder Jesuit. Supporting the mission of the Society of Jesus. Dokumentasi pertemian Bruder-bruder Asistensi Asia Timur dan Pasifik,* Yogyakarta, Provinsi Indonesia Serikat Jesus, 2009, 70 p.
41. J.F. Baldovin, 'Jesuitas, sacerdocio y ministerio sacerdotal. Historia y teología', in *Jesuitas, sacerdocio y liturgia,* Mexico, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2010, 9-36.
42. J.C. Coupeau, *From inspiration to invention. Rhetoric in the Constitutions of the Society of Jesus,* Saint Louis, The Institute of Jesuit Sources, 2010, 292 p.
43. S. Decloux, 'Identidad, comunidad, misión. Sus lazos en la Compañía de Jesús', *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 41 (2010), 68-76.
44. P.P. Gangl & J. Thorer, 'Priesterausbildung in bewegter Zeit, ein Anliegen des Jesuitenordens', *Zeitschrift für katholische Theologie* 132 (2010), 332-348.
45. J. García de Castro, '...fundada principalmente para... En torno al sacerdocio en la Compañía de Jesús', *Manresa* 82 (2010), 159-186.
46. J.E. González Magaña, 'Somos de la Compañía de Jesús. Nuestra identidad y misión', *Revista de Espiritualidad* 41 (2010), 9-29.
47. W. Simon, '"Ratio studiorum". Organisation von Bildung im Kontext neuzeitlicher Herausforderungen', in M. Delgado & H. Waldenfels (ed.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche,* Stuttgart, Academic Press Fribourg W. Kohlhammer Verlag, 2010, 518-529.
48. *Jesuitas, sacerdocio y liturgia,* Mexico, Obra Nacional de la Buena Prensa, 2010, 94 p.
49. M. Friedrich, *Der lange Arm Roms? Globale Verwaltung und Kommunikation im Jesuitenorden 1540-1773,* Frankfurt / New York, Campus Verlag, 2011, 509 p.
50. M. Friedrich, 'Organisation und Kommunikationsstrukturen

der Gesellschaft Jesu in der Frühen Neuzeit / Organization and Communication in the Society of Jesus (1540–1773)', in K. Koschorke (ed.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of Globaliziation in the History of Christianity,* Wiesbaden, Harrasowitz, 2012, 83-103.
51. J.I. García Jiménez, 'Ricomporre un mondo frantumato. Una lettura della crisi ecologica da parte della Compagnia di Gesù', *Aggiornamento Sociali* 63 (2012), 315-324.
52. B. O'Leary, *Sent into the Lord's Vineyard: Explorations in the Jesuit Constitutions, Oxford,* The Way, 2012, 180 p.

3. Spiritual Exercises

53. S. Bauberger, *Der Weg zum Herzgrund: Zen und die Spiritualität der Exerzitien,* Würzburg, Echter, 2010, 80 p.
54. M. Boot-Gnodde, 'De ignatiaanse methode', in L. Boot (red.), *Handboek christelijke meditatie. Vertrekpunten, wegen, vruchten,* Zoetermeer, Boekencentrum, 2011, 124-132.
55. M. von Habsburg, "'The partridge of spiritual books': Ignatius Loyola, the *Spiritual Exercises* and Jesuit appropriation of the *Imitatio*, c.1522-c.1620', in his *Catholic and Protestant translations of the Imitatio Christi, 1425-1650. From Late Medieval classic to Early Modern bestseller,* Farnham / Burlington, Ashgate, 2011, 199-217.
56. M. von Habsburg, 'The place of Thomas à Kempis's *Imitatio Christi* in the ministry of Jesuit spirituality', in his *Catholic and Protestant translations of the Imitatio Christi, 1425-1650. From Late Medieval classic to Early Modern bestseller,* Farnham / Burlington, Ashgate, 2011, 219-242.
57. C. Herwartz, *Brennende Gegenwart: Exerzitien auf der Straße,* Würzburg, echter, 2011, 86 p.
58. E. McCormack, 'Approaching the principle and foundation from St. Ignatius's mystical worldview', *Review for Religious* 70 (2011), 146-164.
59. B. Ekström, 'Jesuit community, spirituality, and mission', in W.D. Taylor, *Global missiology for the 21st century. The Iguassu dialogue,* Grand Rapids, Baker, 2000, 507-510.

4. Spirituality

60. P.H. Kolvenbach, '"Pietas" et "eruditio"', *Gregorianum* 85 (2004), 6-19.
61. P. Davidson, 'The Jesuit creation', in S.R. Havsteen, *Creations. Medieval rituals, the arts, and the concept of creation,* Turnhout, Brepols, 2007, 185-196.

62. C. de Miranda Urbano, ‘Para quem servem os heróis? Ideal de missão e martírio na pedagogia espiritual jesuítica (séc. XVI-XVII)’, in J.M. Martins Lopes a.o. (eds.), *Repensar a escola hoje - o contributo dos jesuitas,* Braga, Aletheia / Universidade Católica Portuguesa, 2007, 505-518.
64. I. Pichon, ‘La prière ou le consentement à devenir soi par le regard d’un a(A)utre: illustrations avec le dispositif ignacien’, *Counselling et spiritualité / and spirituality* 28 (2009), 33-58.
65. R. Sanchez Ramon, ‘*The Ignatian roots of Descartes. A summary of current discussion’, Pensamiento 66 (*2010), 981-1002.
66. P. Görtz a.o, *In allem - Gott* [in Korean], Seoul, Institute for Ignatian Spirituality, 2011, 143 p.
67. M. von Habsburg, ‘The printed world of the *Imitatio Christi*, 1531-1620: Jesuit editions in Latin and in the vernacular’, in his *Catholic and Protestant translations of the Imitatio Christi, 1425-1650. From Late Medieval classic to Early Modern bestseller,* Farnham / Burlington, Ashgate, 2011, 179-198.
63. R.H. McKinney, ‘The Jesuit Magis and the ethics of ceteris paribus’, *International Philosophical Quarterly* 49 (2009), 71-87.
68. F. Houdek, ´Die Grenzen des Ignatianischen Gebets´, *Geist und Leben* 84 (2011), 294-305.
69. P. Knauer, ‘Das ignatianische “Alles zur größeren Ehre Gottes” im Kontext des Dialogs mit den Religionen’, in P. Bsteh & B. Proksch (eds.), *Das Charisma des Ursprungs und die Religionen: das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen*, Wien, LIT-Verlag, 2011, 307-325.
70. H. Witte, *AMDG. Een ignatiaans perspectief op de ongemakkelijke verhouding van spiritualiteit en theologie,* Tilburg, Tilburg University, 2011, 36 p.

5. Pastoral activities

71. J. Eisenberg, ‘*Cultural encounters, theoretical adventures: The Jesuit missions to the new world and the justification of voluntary slavery’, History of Political Thought 24 (*2003), 375-396.
72. M.M. Lopes de Miranda, ‘A Ratio Studiorum ou a institucionalização dos estudos humanísticos’, *Biblos* 5 (2007), 109-129.
73. J. Schmutz, ‘*L’invention jésuite du «sentiment d’existence», ou comment la philosophie sort des collèges’, Dix-septième siècle 237* (2007), 615-631.
74. J. Vergara Ciordia, ‘*El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI’, Studia philologica valentina 10* (2007), 171-200.

75. R. Zafra, '*El emblemático catecismo de la Compañía de Jesús y su influencia en la formación del imaginario doctrinal de la Contrareforma', in V.F. Zuriaga Senent, Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural, vol. 1,* Valencia, Biblioteca Valenciana, 2008, 1524-1535.
76. J. Burrieza Sánchez, 'Los Jesuitas: De las postrimerías a la muerte ejemplar', *Hispania Sacra* 61 (2009), 513-544.
77. M. Diez, 'La pedagogía ignaciana', *Gladius* 76 (2009), 47-60.
78. S. Kawamura & C. Veliath (eds.), *Beyond borders: A global perspective of Jesuit mission history',* Tokyo, Sophia University Press, 2009, 403 p.
79. M. Catto a.o. (eds.), *Evangelizzazione e globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia,* n.p., Società Editrice Dante Alighieri, 2010, 132 p.
80. E. Colombo, '*Gesuitomania: Studi recenti sulle missioni gesuitiche (1540-1773)', in* M. Catto a.o. (eds.), *Evangelizzazione e globalizzazione: Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia,* Castello, Società editrice Dante Alighieri, 2010, 31-59.
81. Y. Haskell, 'Practicing what they preach: Vergil and the Jesuits', in J. Farrell & M.C. J. Putnam (eds.), *A Companion to Vergil's Aeneid and its tradition,* Malden etc., Wiley-Blackwell, 2010, 203-216.
82. M.d.F. Miranda, 'Compañía de Jesús y sociedad actual. La institución ante las mundanzas socioculturales', *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 41 (2010), 41-54.
83. N. Brieskorn, 'Jesuiten als Hofbeichtväter: sakramentaler Dienst und Politikberatung', in J. Herzgsell und J. Perčič (eds.', *Religion und Rationalität,* Freiburg [etc.], Herder, 2011, 164-183.
4. J.P. Gay, 'Pratiques jésuites de la casuistique', in his *Morales en conflit: théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700),* Paris, Cerf, 2011, 519-550.
85. J.P. Gay, 'Théologie et politiques théologiques jésuites dans le temps de la polémique', in his *Morales en conflit: théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700),* Paris, Cerf, 2011, 551-615.
86. L. Khayati, 'Confutatio alcorani et édification: les Relations des missionnaires jésuites dans l'empire ottoman au XVII siècles', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient a la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Laval, Université Laval, 2011, 31-43.
87. R.A. Maryks, 'Le cicéronianisme jésuite: un pont entre l'Est et l'Ouest', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient a la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Laval, Université Laval, 2011, 61-74.

88. M.C. Pioffet, 'Le discours missionnaire comme scénographie d'un échange imaginaire entre serviteurs du Christ et Indiens d'Amérique', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient a la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Laval, Université Laval, 2011, 149-164.
89. A. Schnoor, 'Zwischen jenseitiger Erlösung und irdischem Heil. Die Rezeption der Befreiungstheologie in der Gesellschaft Jesu', *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 419-443.
90. F. Tinguely, 'Stratégie missionnaire et casuistique. Le sens du relatif dans la culture jésuite (XVI-XVII siècles)', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient a la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Laval, Université Laval, 2011, 5-17.
91. J.M. Boryczka & E.A. Petrino (eds.), *Jesuit and feminist education. Intersection in teaching and learning for the twenty-first century,* New York, Fordham University Press, 2012, 361 p.
92. C. von Collani, 'Medien in der frühen Neuzeit. Zur Darstellung und Wahrnehmung jesuitischer Übersee-Aktivitäten in Europa / Media in the Early Modern Period. Representation and Perception of the Jesuit Oversees Activities in Europe', in K. Koschorke (ed.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of Globaliziation in the History of Christianity,* Wiesbaden, Harrasowitz, 2012, 105-133.
93. J. Huisman, '"Met zijn handen, zijn hart, zijn verstand". De 'ideale missionaris' volgens de jezuïeten', *KADOC-nieuwsbrief* 1 (2012), 19-24.
94. R. Po-chia Hsia, *Jesuit global missions and confessional conflicts in the early modern world*, K. Koschorke (ed.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of globaliziation in the history of Christianity,* Wiesbaden, Harrasowitz, 2012, 171-182.
95. P. Shore, ''In carcere; ad supplicium': Jesuit encounters in prison and in places of execution. Reflections on the early-modern period', *European Review of History* 19 (2012), 183-200.

6. Cultural activities

96. G.R. Dimler, 'Current Jesuit emblem studies: An overview', in M. Bath a.o. (eds.), *Emblem studies in honour of Peter M. Daly,* Baden-Baden, V. Koerner, 2002, 63-122.
97. F. Hochwälder, *Das heilige Experiment. Schauspiel in fünf Aufzügen,* Stuttgart, P. Reclam, 2002, 79 p.
98. *Los jesuitas y la ciencia: los límites de la razón,* México D.F., Universidad Iberoamericana, 2005, 95 p.

99. A. Knoll, *"Derselbe Geist": Eine Untersuchung zum Kirchenverständnis in der Theologie der ersten Jesuiten,* Paderborn, Bonifatius, 2007, 842 p.
100. M.M. Lopes de Miranda, 'Ethos e praxis na tragédia dos Jesuítas (séc. XVI)', in *Poética(s). Diálogos con Aristóteles,* Coimbra, Ariadne Editora, 2007, 235-250.
101. M.M. Lopes de Miranda, 'O teatro na proposta pédagógica dos Jesuítas', in J.M. Martins Lopes a.o. (eds.), *Repensar a escola hoje - o contributo dos jesuitas,* Braga, Aletheia / Universidade Católica Portuguesa, 2007, 327-340.
102. F. Schaffenrath, '*Unedierte lateinische Jesuitenepik aus dem Fondo Gesuitico der Biblioteca Nazionale Centrale di Roma', Neulateinisches Jahrbuch 9* (2007), 328-342.
103. R. Funiok, 'Durchaus von dieser Welt: Mediennutzungsprofile von Jesuiten', *merz* 52 (2008), 46-53.
104. G. Isgrò, *Fra le invenzioni della scena gesuitica. Pedagogia e debordamento,* Roma, Bulzoni Editore, 2008, 146 p.
105. K. Reich, 'Jesuitische Wissenschaftler', in W. Taegert (ed.), *Zählen, Messen, Rechnen. 1000 Jahre Mathematik in Handschriften und frühen Drücken,* Petersberg, Michael Imhof Verlag, 2008, 46-55.
106. B. Chédozeau, 'L'histoire et l'anthropologie humanistes des jésuites (XVIIe siècle)', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 93 (2009), 697-728.
107. E.A. Diaz, *Jesuit education and mathematics: Review of literature on the history of Jesuit education and mathematics, Saarbrücken,* VDM Verlag Dr. Müller, 2009, 88 p.
108. S.H. Franceschi, 'Le moment pascalien dans la querelle de la grâce. Pascal à la croisée des chemins (1655-1657)', *Revue de synthèse* 130 (2009), 595-635.
109. S.S. Higgins, 'Jesuit ethics and the spirit of development', *Revista Mexicana de sociologia* 71 (2009), 737-768.
110. A. Udías, 'Jesuits' studies of earthquakes and seismological stations', in M. Kölb-Ebert (ed.) *Geology and religion. A history of harmony and hostility* London: The Geological Society, 2009, 135-143.
111. P. Dvorak, 'The logic of propositions de fide in early modern Jesuit thought', in editor(s): S. Knuuttila & R. Saarinen (eds.), *Theology and early modern philosophy (1550-1750),* Helsinki, Academia Scientiarum Finica, 2010, 17-28.
112. P. Lecrivain, 'Galilée et les jésuites', *Christus* 226 (2010), 228-235.

113. F. Mennekes, '"Zu Dir fliege ich, Manresa". Über Nachwirkungen einer Fluxus-Demonstration von Joseph Beuys', in M. Delgado & H. Waldenfels (ed.), *Evangelium und Kultur : Begegnungen und Brüche,* Stuttgart, Academic Press Fribourg W. Kohlhammer Verlag, 2010, 587-606.
114. B. Machado Mota, 'A cultura matemática no contexto Jesuíta anterior ao século XVIII', *Brotéria* 170 (2010), 27-42.
115. H. Sproll, 'Die Begründung historischer Bildung aus dem Geist des Christlichen Humanismus der Societas Iesu', *AHSI* 79 (2010), 345-380.
116. J. Imorde, 'Visualising the Eucharist. Theoretical problems', in E. Oy-Marra & V.R. Remmert (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder,* Berlin, Akademie Verlag, 2011, 109-125.
117. R.J. Raphael, '*Making sense of day 1 of the two new sciences: Galileo's Aristotelian-inspired agenda and his Jesuit readers', Studies in History and Philosophy of Science Part A 42 (*2011), 479-491.
118. N. Herran, '"Science to the glory of God". The popular science magazine "Iberica" and its coverage of radioactivity, 1914-1936', *Science & Education* 21 (2012), 335-353.
119. K. Johnson & P. Lynch, '*Ad perfectum eloquentiam: The "spoils of Egypt" in Jesuit Renaissance rhetoric', Rhetoric Review 31 (*2012), 99-116.
120. D. De Lucca, *Jesuits and fortifications. The contribution of the Jesuits to military architecture in the baroque age,* Leiden, Brill, 2012, 400 p.

7. Polemical writings

See also 25.

121. O. Jouslin, 'Pascal et sa créature: un monstre de mots. Le jésuite dans les Provinciales', in T. Gheeraert a.o. (eds.), *La beauté et ses monstres dans l'Europe des XVIe-XVIIe siècles,* Paris, Presses Sorbonne nouvelle, 2003, 203-215.
122. A.M. Garagnon & F. Calas, '*Les noms des pères: désignation des jésuites dans les Provinciales. De la nomination à la dé-nomination', Chroniques de Port-Royal 58* (2008), 105-119.
123. H. Michon, '*L'auteur des Provinciales: une autre figure du jésuite', Chroniques de Port-Royal 58* (2008), 243-256.
124. R. Lemm, *De jezuïeten: hun opkomst en hun ondergang,* Soesterberg, Aspekt, 2011, 277 p.
125. D. Stanciu, 'The feelings of the master as articles of faith or medicine against heresy? Jansenius' polemics against the "new Pelagians"', *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 87 (2011), 393-

418. Regarding Molina, Lessius, Suárez, Bellarmino, and the Louvain Jesuits.

126. *Calomnie, rumeur, désinformation: L'histoire du père Henri, jésuite et sodomite*, Niort, Cahiers d'Aubigné / Paris, Honoré Champion, 2011, 638 p.

II. Countries

A. Africa

See also 1001, 1045.

Congo (Democratic Republic of)

See also 748.

127. A. N'Teba Mbengi, 'Les jésuites et le kikongo ya leta au Kwilu', Telema 131 (2008), 79-84.
128. A.S. Gijs, 'Entre ombres et lumières, profits et conflits. Les relations entre les Jésuites et l'État Indépendant du Congo (1879-1908)', Revue belge de Philologie et d'histoire 88 (2010), 255-297.
129. N. Nkanza, 'Identité, mission et communauté. Libres réflexions à propos des défis de la 35ème CG pour l'Afrique', Telema 2/10 (2010), 55-71.

Ethiopia

See also 792.

130. A. Martínez d'Alòs-Moner, 'Una misión en clave imperial: los jesuitas en Etiopía (1557-1632)', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 15 (2008), 201-228.
131. I. Boavida a.o. (eds.), *Pedro Paez's History of Ethiopia, 1622,* 2 vols., London, Ashgate Hakluyt Society, 2011, 526 p.
132. H. Pennec , 'Savoirs missionnaires en contextes. Savoirs en dialogue (Éthiopie, XVIIe siècle)', in C. de Castelnau-L'Estoile a.o. (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle,* Madrid, Casa de Velázquez, 2011, 191-207.

Kenya

See 698.

Madagascar

133. E. Combeau-Mari, '*The Catholic mission, sport and renewal of*

*elites: St Michel de Tananarive Jesuit college (1906-1975)', International Journal of the History of Sport 28 (*2011), 1647-1672.

Réunion, La

See 300.

Zimbabwe

134. N.M. Creary, *Domesticating a religious import. The Jesuits and the inculturation of the Catholic Church in Zimbabwe, 1879-1980,* New York, Fordham University Press, 2011, 337 p.

B. America

See also 175, 195, 328, 485, 490, 511.

135. M. Křížová, '«En tiempo tan tempestuoso y turbulento para nosotros.» Los misioneros jesuitas en la frontera septentrional de Nueva España antes de la expulsión', in M. Tietz (ed.), *Los jesuites españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 413-421.
136. J.L. Klaiber, *The Jesuits in Latin America, 1549-2000. 450 years of inculturation, defense of human rights, and prophetic witness,* St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 2009, 463 p.

Argentina

137. M.L. Salinas, 'Liderazgos indígenas en las Misiones Jesuiítcas. Títulos de capitanes concedidos a los caciques guaraníes en el siglo XVII', *Folia Histórica del Nordeste* 16 (2006), 267-276.
138. M.L. Salinas, 'San Fernando do rio Negro: uma tentativa evangelizadora jesuítica com os Abipones', *Diálogos* 13 (2009), 293-322.
139. E.A. De Winne, 'Reseña histórica. 80° aniversario del traslado de las Facultades al Colegio Máximo de San José', *Stromata* 67 (2011), 191-194.
140. N. Levinton, *Arquitectura de la Compañía de Jesús en Buenos Aires. La creación y el paso inclemente del tiempo,* Buenos Aires, Contratiempo ediciones, 2012, 288 p.

Brazil

See also 520, 521.

141. J. Trindade, '*A intolerância nas cartas jesuíticas da Província do Brasil (1549-1558)', Diálogos 6 (*2002), 215-217.
142. R. Vainfas, '*From Indian millenarianism to a tropical witches' sabbath: Brazilian sanctities in Jesuit writings and inquisitorial sources', Bulletin of Latin American Research 24 (*2005), 215-231.
143. A. Shigunov Neto, 'O ensino jesuítico no período colonial brasileiro: algumas discussões', *Educar em Revista* 31 (2008), 169-189.
144. B.H. Domingues, '*O papel dos jesuítas na Ilustração brasileira', História Unisinos 14 (*2010), 135-147.
145. M. Holler, *Os jesuítas e a música no Brasil colonial,* Campinas, SP, Editora da UNICAMP, 2010, 254 p.
146. C. Nebgen, '*Mission als Integration. Der prophetische Beitrag der Gesellschaft Jesu zur Gesellschaftswerdung in Lateinamerika am Beispiel der Provinz Neugranada',* M. Delgado & M. Sievernich (eds.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität, St. Ottilien,* EOS Verlag, 2011, 130-139.

Canada

See also 648, 649, 651, 684, 1041

.

147. C. Reichler, '*Littérature et anthropologie. De la représentation à l'interaction dans une Relation de la Nouvelle-France au XVIIe siècle', L'Homme 164* (2002), 37-56.
148. Dictionary of Jesuit biography. Ministry to English Canada. Vol II (1988-2006), Toronto, Canadian Institute of Jesuit Studies, 2007, 361 p.
149. I. Lachance, '*La copie d'une lettre envoyee de la Nouvelle France, ou Canada (1609): la fiction épistolaire au service de la politique missionnaire jésuite?', Tangence 90* (2009), 25-35.
150. M. True, 'Maistre et escolier: Amerindian languages and 17th Century French missionary politics in the Jesuit Relations from New France', *Seventeenth Century French Studies* 31 (2009), 60-71.
151. J.E. Bishop, 'Qu'y a-t-il de si drôle dans la chasse au canard ? Ce que les ouvrages linguistiques nous disent de la rencontre entre les Jésuites et les Nehiraw-Iriniw', *Tangence* 92 (2010), 39-66.
152. A.V. Fedin, 'Stanovlenie iezuitskoj missii v Novoj Frantsii v 1611-1630 gg.' [Formation of the Jesuit mission in New France, 1611-1630], *Voprosy istorii* 2 (2010), 113-121.

153. D. Lary, 'War and transcendence: the transformation of the role of Quebec's Jesuit missionaries during the Japanese invasion of China', in S. Li (ed.), *Chine, Europe, Amérique: Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours,* Quebec, Presses de l'Université Laval, 2010, 355-394.
154. G. Parent, '*Subjects of interpretation: Second language acquisition by Jesuit missionaries among the Northern Ojibwa, 1842–1880', Journal of the Canadian Historical Association 21 (*2010), 59-82.
155. S. Pearen & W. Lonc (eds.), *Lettres de la Mission jésuite au Ft. William (Mission de l'Immaculée Conception 1848-1862),* Ottawa, William Lonc. 2010, 141 p.
156. H. Westra, 'Références classiques implicites et explicites dans les écrits des Jésuites sur la Nouvelle-France', *Tangence* 92 (2010), 27-37.
157. T. Abé, *The Jesuit mission to New France. A new interpretation in the light of the earlier experience in Japan,* Leiden / Boston, Brill, 2011, 234 p.
158. J. Biron, 'Les livres que les missionnaires de la Compagnie de Jésus ont apportés avec eux en Nouvelle-France: Écrire l'histoire d'une bibliothèque jésuite', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 165-184.
159. F. Guardiani (ed.), *Francesco Giuseppe Bressani. Breve relatione d'alcune missioni de' PP. della Compagnia di Giesù nella Nuova Francia,* Ottawa etc., LEGAS, 2011, 216 p.
160. I. Lachance, 'Les 'morts précieuses' dans les écrits jésuites de la Nouvelle-France: usages, valeurs et temporalité', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 89-102.
161. T. N. Leavelle, *The Catholic Calumet. Colonial conversions in French and Indian North America, Philadelphia,* University of Pennsylvania Press, 2011, 264 p.
162. F. Lestringant, 'Le tropisme du martyre dans les Relations jésuites en Nouvelle-France', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 77-88.
163. A. Motsch, 'La Chine et Nouvelle-France comme laboratoire du savoir: L'impasse du figurisme et la stratégie missionnaire', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 215-228.

164. T.G. Pearson, 'Nous avons esté fait un spectacle aux yeux du monde: performance, texte et création des martyrs au Canada, 1642-1652', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 103-122.
165. G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 318 p.
166. K. Vélez, '*"A sign that we are related to you": The transatlantic gifts of the Hurons of the Jesuit mission of Lorette, 1650–1750', French Colonial History 12* (2011), 31-44.
167. M. True, '*Travel writing, ethnography, and the colony-centric voyage of the Jesuit Relations from New France', American Review of Canadian Studies 42 (*2012), 102-116.

Chile
See also 747.

168. M. Müller, 'Zentraleuropäische Jesuiten in Chile im 17. / 18. Jahrhundert – Eine Bilanz der bio-bibliographischen Forschung', in R. Decot (ed.), *Expansion und Gefährdung: Amerikanische Mission und Europäische Krise der Jesuiten im 18. Jahrhundert,* Mainz, Verlag Philip von Zabern, 2004, 41-65.
169. A. Schnoor, 'Entre revolución y reforma. Los jesuitas en Chile en los años sesenta', *Iberoamericana Quinqueecclesienis* 9 (2009), 49-60.
170. J. Meier & M. Müller, *Jesuiten aus Zentraleuropa in Portugiesisch- und Spanish Amerika. Ein bio-bibliographisches Handbuch. Band 2: Chile (1618-1771),* Münster, Aschendorff, 2011, 458 p.

Colombia
171. E. Giménez-López, *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los Jesuitas,* Murcia, Universidad de Murcia, 2008, 301 p.
172. J. del Rey Fajardo, 'El «Operarius Aethiopum» en el Colegio de Cartagena de Indias (1604-1767)', in J.J. Hernández Palomo & J. Del Rey Fajardo (eds.), *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús.* Córdoba, Caja Sur, 2009, 195-222.
173. C. Abadía Quintero, '*Acercamiento a los debates jesuitas en la villa de Santiago de Cali. Un estudio de prensa, 1849-1850', HISTOReLo 2 (*2010), 125-142.
174. J. del Rey Fajardo & F. González Mora, *Educadores, ascetas y empresarios. Los Jesuitas en la Tunja colonial 1611-1767, 2 vols.,*

Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010, 559 + 425 p.

Cuba

175. E. Leiva Lajara, 'Claves de un episodio: La Habana y El Puerto de Santa María en la expulsión de los Jesuitas de España y América', *Revista de Historia de El Puerto* 45 (2010), 109-135.

El Salvador

176. J. Sobrino, 'Los mártires de la UCA. Exigencia y gracia', *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (2009), 227-240.

Mexico

177. B. Hausberger, *Für Gott und König. Die Mission der Jesuiten im kolonialen Mexiko,* Wien / München, Verlag für Geschichte und Politik / Oldenbourg, 2000, 648 p.
178. J. Jáuregui & L. Magriñá, '*Atando Cabos... el jesuita de la provincia mexicana que logró escapar de la expulsión de 1767 se refugió en el Nayarit', Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad 10 (*2003), 123-178.
179. J.A. Hernández Soubervielle, *Nuestra Señora de Loreto de San Luis Potosí. Morfologia y simbolismo de una capilla jesuita del siglo XVIII,* México D.F., Universidad Iberoamericana etc., 2009, 215 p.
180. M.d.C. Rovira Gaspar, '*Filosofía y humanismo. La obra de los jesuitas criollos mexicanos', Revista de Hispanismo filosofico 14 (*2009), 7-23.
181. V. Masse, 'Nouveaux Mondes (Mexique, Inde) et premières lettres missionnaires imprimées en langue française, 1532-1545', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient a la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Laval, Université Laval, 2011, 229-249.
182. 'Los jesuitas en la construcción de la nación mexicana / The Jesuits: Constructing the Mexican nation', Artes de Mexico Mexico , 2011, 96 p.

Paraguay

See also 308, 337, 381, 384, 1002.

183. J.A. Ferrer Bentimeli, 'La expulsión de los jesuitas de las reducciones del Paraguay y de las misiones del Amazonas. Paralelismo y consecuencias humanas', in M. Tietz (ed.), *Los jesuites españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el*

mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII, Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 295-321.
184. T. O'Brien, '*Utopia in the midst of oppression? A reconsideration of Guaraní / Jesuit communities in seventeenth and eighteenth century Paraguay', Contemporary Justice Review 7 (*2004), 395-410.
185. N. Levinton, 'Las estancias de Nuestra Señora de los Reyes de Yapeyú : tenencia de la tierra por uso cotidiano, acuerdo interétnico y derecho natural (Misiones jesuíticas del Paraguay', *Revista Complutense de Historia de América* 31 (2005), 33-51.
186. E. Maeder & M.L. Salinas, *Cartas Anuas de la provincia Jesuítica del Paraguay. 1645-1646, 1647-1649,* Corrientes, Instituto de Investigaciones Geohistóricas / Conicet, 2006, 227 p.
187. M.L. Salinas, 'Jesuítas, guaraníes y encomenderos en Paraguay según las cartas anuas» (1645-1649)', in L.F. Viel Moreira (ed.), *Instituições, fronteiras e política na história Sul-Americana,* Curitiba, Juruá Editora, 2008, 73-92.
188. M.L. Salinas a.o. (eds.), *Cartas Anuas de la provincia Jesuítica del Paraguay. 1650-1652, 1652-1654,* Resistencia, Instituto de Investigaciones Geohistóricas / Conicet, 2008, 177 p.
189. J.M.G. Kleinpenning, 'Los actividades de los jesuitas, 1610-1685', in his Paraguay 1515-1870. Una geografía temática de su desarollo, Asunción, Editorial Tiempo de Historia, 2011, 99-126, and passim.
190. B. Navajas Josa, *Aculturación y rebeliones en las fronteras americanas. Las misiones jesuitas en la Pimería y el Paraguay,* Madrid, Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria, 2011, 166 p.
191. G. Parini (ed.), *Ruta Jesuítica. Postales,* Asunción, Proyecto Ruta Jesuítica a.o., 2011, 104 p.

Peru

See also 695, 728, 842, 843, 1069.

192. A. Maldavsky, 'Le général et le décamètre. Limites de province et territoires de mission dans la Compagnie de Jésus au Pérou au début du XVIIe siècle', in C. de Castelnau-L'Estoile & F. Regourd (eds.), *Connaissances et pouvoirs. Les espaces impériaux (XVIe-XVIIIe siècle). France Espagne, Portugal,* Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2005, 264-284.

United States

See also 313, 445, 840.

193. G.T. McLaughlin, *Loyola Law School. A sense of purpose and a sense of mission,* Los Angeles, Loyola Law School, Loyola Marymount University, 2000, 127 p.
194. R.C. Pfaff, *Men for others. The Bellarmine story. 150 years of tradition, wisdom and justice,* San Jose CA, Bellarmine College Preparatory, 2000, 161 p.
195. N.P. Cushner, *Soldiers of God. The Jesuits in colonial America, 1565-1767,* Buffalo NY, Language Communications, 2002, 402 p.
196. C.M. Buckley, 'Jesuits come to California', in J.M. Burns, *Catholic San Francisco. Sesquicentennial essays,* Menlo Park CA, Archives of the Archdiocese of San Francisco, 2005, 141-148.
197. *Madonna della Strada chapel. Jubilee celebrations 2007-2008,* [Chicago, Loyola University, 2007], 34 p.
198. R. Benson, *Frank Gehry's Loyola Law School. An architectural tour,* Los Angeles, Loyola Marymount University, Loyola Law School, 2010, 71 p.
199. R.E. Curran, *A history of Georgetown University,* 3 vols., Washington DC, Georgetown University Press, 2010.
200. C.W. Gollar, '*Jesuit education and slavery in Kentucky, 1832-1868', Register of the Kentucky Historical Society 108 (*2010), 113-149.
201. S. Kasper, *Rockhurst University. The first hundred years,* Kansas City, Rockhurst University Press, 2010, 403 p.
202. K.M. Kreis, 'Vom Wilden Westen zur Postmodern. 125 Jahre Jesuitenmissionen in South Dakota/USA', *Stimmen der Zeit* 136 (2011), 250-260.

Uruguay

203. O. Padrón Favre, '*Las misiones jesuíticas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay', Folia Histórica del Nordeste 17* (2008), 7-26.

Venezuela

See 742.

C. Asia

204. H. Didier, 'Entre el disfraz y el martirio: los viajeros jesuitas en en el Asia musulmana (siglos XVI y XVII)', *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad* 6 (2006), 77-87.

Azores
See 1081.

China
See also 153, 163, 253, 448, 514-516, 518, 534, 626, 644, 671, 674, 693, 725-727, 730, 731, 788, 935, 937-977, 981, 993, 1004, 1005, 1016, 1058, 1060, 1061, 1062, 1075.

205. C. von Collani, 'Aspekte und Problematik der Akkomodation der Jesuiten in China', in J. Meier (ed.), *"usque ad ultimum terrae". Die Jesuiten und die transkontinentale Ausbreitung des Christentums 1540-1773*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 99-119.
206. J. MacDonnell, 'Two Jesuit contributions to geometry in China', in L. Saraiva (ed.), *History of mathematics, Portugal and East Asia / História das ciências matemáticas, Portugal e o Oriente,* Macau, Fundação Oriente, 2000, 331-340.
207. K. Hashimoto, 'Jesuit observations and star-mappings in Beijing as the transmission of scientific knowledge', in L. Saraiva (ed.) *Scientific practices and the Portuguese expansion in Asia (1498-1759),* Singapore / Hackensack NJ, World Scientific, 2004, 129-145.
208. E. Oreglia, '*Here be dragons: China in western eyes from the Jesuits to the internet', Pacific Rim Report 50*/12 (2008).
209. A.M. Colombel & S. Zhou (eds.), *Histoire de la Mission du Kiangnan / Jiangnan chuanjiaoshi,* Taibei, Fuda chubanshe, 2009, 458 p.
210. J.C. Ducène, '*La Chine des Jésuites au XVIIIe siècle et l'enjeu de la publication des Anciennes relations des Indes et de la Chine par Eusèbe Renaudot (1718)', Le Figuier 3 (*2009), 113-122.
211. N. Golvers, 'Distance as an inconvenient factor in the scientific communication between Europe and the Jesuits in China (17th / 18th century)', *Bulletin of Portuguese Japanese Studies* 18/19 (2009), 105-134.
212. A. Haller von Hallerstein & L. Songling, *The multicultural legacy of Jesuit wisdom and piety of the Qing dynasty court,* Maribor, Association for Culture and Education Kibla, 2009, 379 p.
213. D. Poli, 'Strategie interpretative e cominicative della linguistica missionaria dei Gesuiti nello spazio culturale sino-nipponico fra Cinquecento e Settecento', in N. Gasbarro (ed.), *Le lingue dei missionari,* Roma, Bulzoni, 2009, 129-159.
214. N. Standaert, *An illustrated life of Christ presented to the Chinese emperor. The history of the Jincheng shuxiang (1640),* Nettetal,

Sankt Augustin, 2009, 333 p.
215. G. Criveller, 'Jesuits' visual culture accommodated in China during the last decades of Ming dynasty', *Ming Qing Studies* (2010), 219-230.
216. H. Knipschild, 'Sterrenkunde om de Chinezen te bekeren', in J. van Gennip & M.A.T. Willemsen (eds.), *Het geloof dat inzicht zoekt. Religieuzen en de wetenschap,* Hilversum, Verloren, 2010, 68-83.
217. M. Rocha Pino, '*El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial', Culturales 6 (*2010), 147-180.
218. J. Sun & C. Long, 'Tianzhujiao yu nan Ming Yongli wangchao guanxi lice: Yi Anlong bei wei zhongxin' [A view of the relationship beteen Catholicism and the southern Ming dynasty's Yongli reign: Taking the Anlong stone tablet as center], *Xueshu yuekan* [Academic monthly] 9 (2010), 137-144.
219. J. Sun & C. Long, 'Yongli wangchao yesu huishi 'shiying zhengce' de guaichuan yu baiyin: Cong Guizhou Anlong xiancun Yongli zhengquan de yiwu tanqi' [The Jesuits' adaptation policies and the causes of their failure in the reign of Yongli], Shanghai Shifan Daxue xuebao / *Zhexue shehui kexue ban* [Journal of Shanghai Normal University, Philosophy & Social Sciences Edition], 39 (2010), 126-136.
220. P. Wang Jiyou, 'Une évangelisation méthodique par la Compagnie de Jésus à partir du XVIe siècle', in his *Le premier concile plénier chinois: Shangai (1924): droit canonique missionnaire forgé en Chine,* Paris, Les éditions du Cerf, 2010, 59-105.
221. A. Wardega, 'Polish Jesuit Missionaries in China', *Introduction of Western Learnings Studies* 3 (2010), 164-174.
222. D. Antonucci, 'The Jesuits' contribution to the knowledge of Tartary: a research project', in W. Ku & X. Zhao (eds.), *Antoine Thomas S.J., to Celso Constantini: Multi-aspect studies on Christianity in modern China,* Beijing, Social Sciences Academic Press / Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2011, 222-239?
223. D.H. Bays, '*The Jesuit mission of early modern times and its fate', in his A new history of Christianity in China,* Oxford, Wiley-Blackwell, 2011, 17-40.
224. A. Behr & D. Neuhold, 'Beschreibung Chinas zur Unterhaltung des Königs: Alonso Sánchez' dritter Bericht über die Angelegenheiten Chinas (1588)', *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011), 57-75.
225. B. Elman, 'Some comparative issues in the world history of sci-

ence and technology: Jesuit learning in Late Imperial China', *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 41 (2011), 137-170.

226. P. Feng-Chuan, '"The turn to relation" – the dialogue on the ethical issues between the Jesuits and the late Ming literati', in D. Van Overmeire & P. Ackerman (eds.), *About books, maps, songs and steles: the wording and teaching of the Christian faith in China,* Leuven, Verbiest Institute, 2011, 150-177.
227. L. Fu, 'Medical misssionaries to China: The Jesuits', *Journal of Medical Biography* 19 (2011), 73-79.
228. N. Golvers, 'Jesuit missionaries in China and their Western books (1650–1770): Evidence of spiritual and devotional books', in D. Van Overmeire & P. Ackerman (eds.), *About books, maps, songs and steles: the wording and teaching of the Christian faith in China,* Leuven, Verbiest Institute, 2011, 114-149.
229. N. Golvers, 'Circulation and reception of Portuguese books in the 17th/18th century Jesuit mission of China, mainly in three bishop's collections (Diogo Valente, Polycarpo de Sousa and Alexandre de Gouveia)', in: M. Berbara & K. Enenkel (eds.), *Portuguese Humanism and the Republic of Letters*, Leiden / Boston: Brill, 2011, 243-264.
230. N. Golvers, 'Circulation of Western books between Europe and the Jesuit mission in China: outline of the history of the Xitang / Nantang Library in Peking (ca. 1610-1810)', in W. Ku & X. Zhao (eds.), *Antoine Thomas S.J., to Celso Constantini: Multi-aspect studies on Christianity in modern China,* Beijing, Social Sciences Academic Press / Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2011, 240-277?
231. N. Golvers, *Portuguese Books and their Readers in the Jesuit Mission of China (17th-18th centuries),* Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2011, 309 p.
232. N. Golvers, *Building humanistic libraries in late Imperial China. Circulation of books, prints and letters between Europe and China (XVIIth-XVIIIth cent.) in the framework of the Jesuit mission*, Roma, Nuova Cultura / Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2011, 174 p.
233. J. Kurtz, 'Framing European technology in seventeenth-century China: Rhetorical strategies in Jesuit paratexts', in D. Schäfer (ed.), *Cultures of knowledge: Technology in Chinese history,* Leiden / Boston, Brill, 2011, 209-232.
234. A. Motsch, 'La Chine et Nouvelle-France comme laboratoire du savoir: L'impasse du figurisme et la stratégie missionnaire', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université La-

val, 2011, 215-228.
235. M. Nicolini-Zani, ‘The Late-Ming Jesuit stele of 1644 and its Tang ancestor of 781: Parallels between two Christian steles found in Xi’an’, in D. Van Overmeire & P. Ackerman (eds.), *About books, maps, songs and steles: the wording and teaching of the Christian faith in China,* Leuven, Verbiest Institute, 2011, 9-33.
236. R. Po-Chia Hsia, ‘Language acquisition and missionary strategies in China, 1580-1760’ in C. de Castelnau-L’Estoile (o.a.) (eds.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècle,* Madrid, Casa de Vélazquez, 2011, 211-229.
237. R. Po-chia Hsia, ‘Jesuit representations of Europe to China in the early modern period’, in H. Busche (ed.), *Departure for modern Europe: a handbook of early modern philosophy (1400-1700),* Hamburg, Meiner, 2011, 792-803.
238. A. Romano, ‘O Espaço missionário ou a esperiência da universalidade. A Companhia de Jesus em face da China (1640-1660)’, in A. Agnolin a.o. (eds.), *Contextos Missionários. Religião e Poder no Império Português,* Sao Paulo, Hucitec Editora, 2011, 201-245.
239. J. Sun & Y. Deng, ‘*On the story of the Jesuits’ action in the Southern Ming Dynasty’, Revue de littérature comparée 337* (2011), 30-41.
240. H. Zou, *A Jesuit garden in Beijing and early modern Chinese culture,* West Lafayette IN, Purdue University Press, 2011, 190 p.
241. C. von Collani, *Von Jesuiten, Kaisern und Kanonen: Europa und China – eine wechselvolle Geschichte,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2012, 195 p.
242. C. Jami, ‘*The Jesuits and mathematics in China, 1582-1644’, in her The Emperor’s new mathematics: Western learning and imperial authority during the Kangxi reign (1662-1722),* Oxford, Oxford University Press, 2012, 13-34.
243. M. Laven, ‘Jesuits and eunuchs: Representing masculinity in Late Ming China’, *History and Anthropology* 23 (2012), 199-214.
244. L. Newby, ‘Copper plates for the Qianlong emperor: from Paris to Peking via Canton’, *The Journal of Early Modern History* 16 (2012), 161-199.

India

See also 181, 791.

245. M. Cadafaz de Matos, ‘*A edição rara dos prelos jesuíticos de Goa, de 124. Traça da pompa triunfal [...] [n]a canonização [...] de S. Francisco Xavier’, Prelo. Revista da Imprensa nacional e Casa de Moeda 5* (2007), 24-31.

246. I. dos Guimarães Sá, 'Charity and discrimination. The Misericórdia of Goa', *Itinerario* 31 (2007), 51-70.
247. I.G. Zupanov, 'Language and culture of the Jesuit "Early Modernity" in India during the sixteenth century', *Itinerario* 31 (2007), 87-110.
248. M.C. Osswald, 'Arte e devoção jesuítas em Goa entre meados do séc. XVI e meados do séc. XVII', *Brotéria* 172 (2011), 21-31.
249. I.G. Županov, 'La science et la démonologie: les missions des jésuites français en Inde (XVIIIe siècle)', in C. de Castelnau-L'Estoile (o.a.) (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècle,* Madrid, Casa de Vélazquez, 2011, 401-421.
250. I.G. Županov, 'Passage to India: Jesuit spiritual economy between martyrdom and profit in the seventeenth century', *The Journal of Early Modern History* 16 (2012), 121-159.

Indonesia

251. R.H. Barnes, '*A temple, a mission, and a war: Jesuit missionaries and local culture in East Flores in the nineteenth century', Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 165 (*2009), 32-61.

Iraq

See 1089.

Japan

See also 153, 157, 213, 535, 1059, 1096.

252. J.L. Orella Unzue, 'Japón, posible factoría y tierra de misión para Portugal y España: Francés de Xavier y Andrés de Urdaneta', *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola* 15 (2008), 239-306.
253. F. Roque de Oliveira, 'A treatise inside a treatise: Chinese matters in the Historia da Igreja do Japão by João Rodrigues Tçuzu S.J.', *Bulletin of Portuguese Japanese Studies* 18/19 (2009), 135-173.
254. O. Takizawa, *Historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII),* Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2010, 173 p.
255. H. Bernard-Maitre, 'Les éditions jésuites au Japon', in H. Bernard-Maitre a.o. (eds.), *Présences occidentales au Japon: du siècle chrétien à la réouverture du XIX siècle,* Paris, Cerf, 2011, 221-320.
256. P. Dunoyer, 'Comment s'implanta le christianisme au Japon (1534-1551)', in his *Histoire du christianisme au Japon 1543-1945,* Paris, Les Editions du Cerf, 2011, 20-62.
257. P. Dunoyer, 'L'ordre d'expulsion des pères et les premiers mar-

tyrs (1583-1598)', in his *Histoire du christianisme au Japon 1543-1945,* Paris, Les Editions du Cerf, 2011, 145-190.

258. G. Poirier & H. Wells, 'Le groupe de recherche sur les lettres du Japon', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient a la Huronie. Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Laval, Université Laval, 2011, 293-306.
259. H. Vu Thanh, '«Il nous faut acquérir de l'autorité sur les Japonais». Le problème de l'adaptation de la hiérarchie jésuite aux conditions religieuses et sociales japonais', *Revue d' histoire ecclésiastique* 106 (2011), 471-495.
260. N. Steiner, 'Globales Bewusstsein und Heiligenverehrung – Spuren eines weltweiten Kults der japanischen Märtyrer von 1597 / Global Consciousness and Veneration of Saints – Vestiges of an Universal Cult of Japanese Martyrs', in K. Koschorke (ed.), *Etappen der Globalisierung in christentumsgeschichtlicher Perspektive. Phases of Globaliziation in the History of Christianity,* Wiesbaden, Harrasowitz, 2012, 135-156.

Korea

See 967

Lebanon

See also 771, 983, 984.

261. R. Herzstein, '*The foundation of the Saint-Joseph University of Beirut: The teaching of the maronites by the second Jesuit mission in the levant', Middle Eastern Studies 43 (*2007), 749-759.
262. M. Haïdar-Boustani, 'Les jésuites pionniers de la préhistoire libanaise', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62 (2009), 35-62.
263. C. Hechaimé, 'Contribution des jésuites aux études orientales dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62 (2009), 23-34.
264. D.F. Womack, '*Lubnani, Libanais, Lebanese: Missionary education, language policy and identity formation in modern Lebanon', Studies in World Christianity 18* (2012), 4-20.

Mariana Islands

See also 681.

266. A. Coello de la Rosa, 'Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)', *Hispania Sacra* 58 (2011), 707-745. On the Jesuits Diego Luis de San Vitores, Luis de Medina

and Sebastian de Monroy.

Sri Lanka
See 791.

Syria
268. C. Verdeil, ‘Une «révolution sociale dans la montagne»: la conversion des Alaouites par les jésuites dans les années 1930’, in B. Heyberger & R. Madinier (eds.), *L’Islam des marges: mission chrétienne et espaces périphériques du monde musulman, XVIe-XXe siècles*, Paris, Karthala / IISMM, 2010, 81-105.

Tibet
See 691, 692.

D. Europe
See also 168, 170, 211, 232, 233, 237, 241.

269. L. Kačic & S. Zavarský (eds.), Aurora Musas nutrit: die Jesuiten und die Kultur Mitteleuropas im 16.-18. Jahrhundert, Bratislava, Slavistický ústav Jána Stanislava SAV, Teologická fakulta Trnavskej unverzity, 2008, 330 p.

Austria
See also 323, 351, 1064.

270. A. Fleckl, *Die barocken Bauten des Jesuitenordens auf dem Gebiet des heutigen Österreich: eine Analyse der Pläne der Bibliothèque Nationale de France*, Marburg, Tectum-Verlag, 2011, 140 p.

Belgium
See also 327, 513, 572, 633, 766.

271. J. Lambrechts, *Het altaar buiten de kerk. De Sint-Michielskerk te Leuven,* Leuven, Uitgeverij P, 2002, 48 p.
272. C. Opsomer, ‘La science au service de l’apostolat: l’enseignement des Jésuites anglais à Liège aux XVIIe et XVIIIe siècles’, *Archives internationales d’histoire des sciences* 52 (2002), 212-226.
273. K. Vertongen, *Brugge: Ververs, jezuïeten, soldaten, studenten: het verhaal van de Verversdijk,* Brugge, Brugge Plus, 2003, 12 p.
274. W. Vernaeve, ‘Afscheid van de Aalsterse jezuïeten’, *Mededelingen van de Vereniging voor Aalsters Kultuurschoon* 32 (2005), 30-31.

275. N. Golvers, 'Litterae indipetae from the Jesuit provincia Flandro-Belgica 1640/1660-1700', in R. Malek (ed.), *Light a candle: encounters and friendship with China. Festschrift in honour of Angelo S. Lazzarotto P.I.M.E*, Sankt Augustin:. Institut Monumenta Serica, 2010, 225-243.
276. R. Dekoninck, 'On the threshold of a spiritual journey. The appealing function of the Jesuit frontispiece (Antwerp, 1593-1640)', in E. Oy-Marra & V.R. Remmert (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, 71-84.
277. J. Delfosse, 'Maria de la Puebla en Clemente de Castillo, de Opstand en de Brugse jezuïeten (1569-1637)', *Brugs Ommeland* 51 (2011), 218-236.
278. F. Dolbeau, 'Nouvelles recherches sur les manuscrits des anciens Bollandistes', *Analecta Bollandiana* 129 (2011), 395-457.
scal, 2009, 243-259.
359. M. Palumbio, 'I bollandisti e la censura di Roma. Cinque memoriali del 1696 nell'Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede', *Analecta Bollandiana* 127 (2009), 364-381.
360. J.M. Sawilla, *Antiquarianismus, Hagiographie und Historie im 17. Jahrhundert. Zum Werk der Bollandisten. Ein wissenschaftshistorischer Versuch*, Tübingen, Max Niemeyer, 2009, 911 p.
361. H. van Velthoven, '*Een kwarteeuw strijd om een gedeeltijke vernederlandsing van het katholiek middelbaar onderwijs: Jezuïeten en bisschoppen versus katholieke flaminganten', Wetenschappelijke Tijdingen 68 (*2009), 317-330.
362. R. Godding, 'I primi bollandisti alla scoperta delle biblioteche romane (1660-1661)', *Gregorianum* 91 (2010), 583-595.
363. L. Salviucci Insolera, 'L'"Imago primi saeculi" tra Anversa e Roma', *Gregorianum* 91 (2010), 607-619.
364. T.M. McCoog, 'A letter from a Jesuit of Liège (1687)?', *Recusant history* 30 (2010), 88-106.
279. C. Drèze, 'Un corpus inédit de méditations pour le carême, conservé dans le fonds d'archives jésuites à Anvers', *Journal of the Alamire Foundation* 3 (2011), 267-303.
280. C. Drèze, *Les jésuites et la musique dans les provinces gallo- et flandro-belges (2e moitié du XVIe siècle-1773)*, 3 vols., Louvain, Université catholique, 2011, 700, 390, 218 p.
281. G. Kwanten, 'Jesuitica in Leuven. Provinciaal archief Vlaamse jezuïeten in KADOC', *KADOC-nieuwsbrief* 11/4 (2011), 16-21.
282. W. Sauerländer, 'Exorzismus und Heidenmission: Altäre für die Antwerpener Jesuiten', in his *Der katholische Rubens: Heilige*

und Märtyrer, München, Beck, 2011, 82-101.

283. W. Sauerländer, 'Missionspredigt und Zungenwunder: der Livinus-Altar der Genter Jesuiten', in his *Der katholische Rubens: Heilige und Märtyrer*, München, Beck, 2011, 164-171.
284. J. Walravens, *Le collège Saint-Stanislas à Mons pendant les années de guerre 1940-1945*, [Mons], Association Royale des Anciens Élèves du Collège Saint-Stanislas, 2011, 294 p.
285. P. Begheyn, 'Copper engravings for Jesuits: The art of the Antwerp Wierix family', in J.R. Blaettler, *Mirroring the saints. The Jesuit Wierix collection from De Krijtberg in Amsterdam*, San Francisco, Manresa Gallery, 2012, p. 1-8.
286. B. Martens, 'Nederlandstalige religieuze controversepublicaties en de kunst van het argumenteren in de Zuidelijke Nederlanden (1591-ca. 1688)', *Trajecta* 19/20 (2010/2011), 241-272.
    Mostly on Frans De Costere (1532-1619) en Cornelis Hazart (1617-1690).

Czech Republic

287. M. Ryantová, 'Die Jesuiten in der Kirchenverwaltung der Erzdiözese Prag Ende des XVII. Anfang des XVIII. Jahrhunderts, und Ihre Bibliotheken', in I. Monok & P. Ötvös (eds.), *Lesestoffe und kulturelles Niveau des niederen Klerus. Jesuiten und die nationalen Kulturverhältnisse. Böhmen, Mähren und das Karpatenbecken im XVII. und XVIII. Jahrhundert* Szeged, Scriptum RT, 2001, 55-66.
288. M. Svatoš, 'Quellen und Formen des Patriotismus der Jesuiten der Böhmischen Provinz im XVII. und XVIII. Jahrhundert', in I. Monok & P. Ötvös (eds.), *Lesestoffe und kulturelles Niveau des niederen Klerus. Jesuiten und die nationalen Kulturverhältnisse. Böhmen, Mähren und das Karpatenbecken im XVII. und XVIII. Jahrhundert* Szeged, Scriptum RT, 2001, 92-100.
289. M. Křížová, 'The ideal city and lost paradise: The Society of Jesus and the Moravian Church in the New World', *Acta Comeniana et Historica* 15-16 (2002), 141-168.
290. E. Doležalová, 'Students of Jesuit schools and boarders of Jesuit hostels in the Old Town of Prague and their participation in pilgrimages and other activities of the Virgin Mary and St. Wenceslas devotion', in D. Doležal, *Wallfahrten in der europäischen Kultur*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2004, 495-500.
291. A. Kubišta, 'Jesuitische Polemiken gegen die Brüderunität: Kontroverstheologie in den böhmischen Ländern um 1600', *Acta Commeniana et Historica* 17 (2004), 117-136.
292. P. Nevímová, 'Funkce obrazu v umění jezuitského řádu', in M. Bartlová, *Dějiny umění v české společnosti. Otázky, problémy, výzy,* Praha,

Argo, 2004, 107-115.
293. J. Frolík, 'Jesuit college in Kutná Hora. Courtyards and their facilities in the 17th-19th century. Archaeological excavations in 1998-2005', in J. Žeglitz (ed), *Material culture from the end of the 15th century and its reflection in archaeological, written and iconographic sources,* Prague, Archaia Praha, 2007, 43-56.

France
See also 754, 973, 974.

300. S. Nicaise, 'Aux frontières nouvelles de notre temps: un jésuite anthropologue parmi les Malbars de La Réunion', *Histoire & Missions Chrétiennes* 12 (2009), 73-91.
301. A. Vantard, '*Les vocations missionnaires chez les Jésuites français aux xviie-xviiie siècles', Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest 116 (*2009), 9-22.
302. F. Erre, '*Le « Roi-Jésuite» et le « Roi-Poire»: la prolifération d'espiègleries séditieuses contre Charles X et Louis-Philippe (1826-1835)', Romantisme. Revue du dix-neuvième siècle 150* (2010), 109-127.
303. B. Gillibert, *Promenades dans le Paris Ignatien,* Paris, Éditions Facultés jésuites de Paris, 2010, 80 p.
304. J. Mettepenningen, 'Fourvière, Toulouse, Paris and Rome: Jesuits', in his *Nouvelle théologie, New theology. Inheritor of Modernism, precursor of Vatican II,* London, T & T Clark, 2010, 83-114.
305. S. Negruzzo, 'L'Alsace d'après les jésuites. Religion, politique et culture au milieu du XVIIIe siècl', *Revue d'histoire de l'Église de France* 96 (2010), 429-445.
306. P. Leech & M. Whitehead, '"In paradise and among angels". Music and musicians at St. Omers English Jesuit college, 1593-1721', *Tijdschrift van de Koninklijke Vereniging voor Nederlandse Muziekgeschiedenis* 61 (2011), 57-82.
307. P. Moulis, 'Le système éducatif dans le Nord de la France aux XVIIe et XVIIIe siècles', *Bulletin Historique du Haut-Pays* 77 (2011), 89-111.
308. L. Norci Cagiano, 'Elèves en France et néophytes au Paraguay. L'éducation des jésuites à travers les lettres édifiantes envoyées d'Amérique du Sud (1700-1740), *Travaux de Littérature* 24 (2011), 117-128.
309. P.M. Ranum, *Beginning to be a Jesuit: Instructions for the Paris novitiate circa 1685,* Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 2011, 239 p.

310. P. Rocher, *Le gout de l'excellence. Quatre siècles d'éducation jésuite en France,* Paris, Beauchesne, 2011, 438 p.
311. E. Fouilloux, 'A new 'Lyon school' (1919-1939)?', in G. Flynn & P.D. Murray (eds.), *Ressourcement. A movement for renewal of twentieth-century catholic theology,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 83-94.

Germany

See also 536, 668, 733, 746, 764, 773, 779, 904, 992.

312. T.P. Becker, 'Die Gründung des Jesuitenkollegs in Münstereifel', in P.G. Neft (ed.), *St.-Michael-Gymnasium 1625–2000. FS zum 375-jährigen Bestehen,* Bad Münstereifel, Selbstverlag des St.-Michael-Gymnasiums, 2000, 27-42.
313. E.J. O'Boyle, '*Contributions of German and American jesuits to economics: The last 100 years', Forum for Social Economics (*2002), 25-43.
314. T.P. Becker, 'Die Gründung des Jesuitenkollegs in Münstereifel', in H.A. Wessel & H.J. Bädorf (eds.), *Das Münster in der Eifel. Beiträge zur Entwicklung der Stadt vom Kloster zum Heilbad,* Bad Münstereifel / Berlin/Bonn, West-Kreuz Verlag, 2004, 83-104.
315. B. Dahlke, 'Die Missio Ferdinandea. Eine Missionsstiftung und ihre Geschichte', in N. Börste & J. Ernesti (eds.), *Friedensfürst und Guter Hirte. Ferdinand von Fürstenberg. Fürstbischof von Paderborn und Münster,* Paderborn [etc.], Schöningh, 2004, 183-207.
316. D. Strohmann, 'Der Hochaltar der ehemaligen Jesuitenkirche in Paderborn. Ein kunsthistorische Würdigung', in N. Börste & J. Ernesti (eds.), *Friedensfürst und Guter Hirte. Ferdinand von Fürstenberg. Fürstbischof von Paderborn und Münster,* Paderborn [etc.], Schöningh, 2004, 541-566.
317. M. Fischer, '"Eine artige Last für ein halbduzend Kameele". Zur Geschichte der Rottenburger Jesuitenbibliothek', *Der Sülchgau* 51 (2007), 81-109.
318. F. Strobel, 'Das Rottenburger Jesuitenkolleg 1649-1773', *Der Sülchgau* 51 (2007), 1-80.
319. T.P. Becker, 'Bad Münstereifel - Jesuiten', in M. Groten a.o. (eds.), *Nordrheinisches Klosterbuch: Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815. Teil 1. Aachen bis Düren,* Siegburg, Franz Schmitt, 2009, 252-257.
320. M.T. Dix, 'Bonn - Jesuiten', in M. Groten a.o. (eds.), *Nordrheinisches Klosterbuch: Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815. Teil 1. Aachen bis Düren,* Siegburg, Franz Schmitt, 2009, 346-351.
321. F. Pohle, 'Aachen - Jesuiten', in M. Groten a.o. (eds.), *Nordrhein-*

isches Klosterbuch: Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815. Teil 1. Aachen bis Düren, Siegburg, Franz Schmitt, 2009, 68-80.
322. F. Pohle, 'Düren - Jesuiten', in M. Groten a.o. (eds.), *Nordrheinisches Klosterbuch: Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815. Teil 1. Aachen bis Düren,* Siegburg, Franz Schmitt, 2009, 523-532.
323. A. Wolkenhauer, 'Zwischen Neisse, Wien und Hamburg. Ein emblematischer Panegyrikos aus dem Neisser Jesuitenkolleg für Karl Ferdinand I. Wasa', in A. Theise (ed), *Emblemata Hamburgensia. Emblembücher und angewandte Emblematik im frühneuzeitlichen Hamburg,* Kiel, Ludwig, 2009, 30-45.
324. W. Löser, 'Apostolat in der Stadt. Das Ignatiushaus der Jesuiten in Frankfurt und seine Vorgeschichte', *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 8 (2010). 83-123.
325. S. Salomon, 'Lebensmittelhilfe für die Juden am Grindel. Ein Netzwerk der Hamburger Jesuitenniederlassung am Schlump', in U. Hoppe (ed.), *"... und nicht zuletzt Ihre stille Courage"*, Hamburg, Wartenau, 2010, 128-207.
326. S. Appuhn-Radtke a.o. (eds.), *Die Schutzengelkirche und das ehemalige Jesuitenkolleg in Eichstätt, Regensburg,* Schnell & Steiner, 2011, 332 p.
327. S. Appuhn-Radtke, 'Kultförderung im 17. Jahrhundert. Die Verbreitung der "Madonna von Foy" in der Oberdeutschen Provinz', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 135-164.
328. G. Borja González, *Die jesuitische Berichterstattung über die Neue Welt. Zur Veröffentlichungs-, Verbreitungs- und Rezeptionsgeschichte jesuitischer Americana auf dem deutschen Buchmarkt im Zeitalter der Aufklärung,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 277 p.
329. F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 358 p.
330. F. Brendle, 'Staat und Societas Jesu. Die Jesuiten in Ellwangen', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 3-22.
331. C. Brodkorb, 'Der Biesdorfer Jesuitenprozess 1958', *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 7 (2011), 125-169.
332. I. Eberl, 'Die Umwandlung des Jesuitengymnasiums in Ellwangen in das Collegium Ignatianum und dessen Tätigkeit bis zur Säkularisa-

tion', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 61-109.

333. A. Grupp, 'Die Bautätigkeit der Jesuiten inEllwangen', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 113-134.
334. E. Leuschner, 'Propagating St. Michael in Munich: the new Jesuit church and its early representations in the light of international visual communications', in E. Oy-Marra & V.R. Remmert (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder,* Berlin, Akademie Verlag, 2011, 177-202.
335. W. Löser, 'Die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen', in D. Burkard & W. Weiß (ed.), *Katholische Theologie im Nationalsocialismus. Band 1/2 Institutionen uns Strukturen,* Würzburg, Echter, 2011, 370-394.
336. J. Mertens, 'Die Jesuiten in Köthen (1826-1848)', *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 7 (2011), 71-95.
337. M. Müller, 'Von Ellwangen nach Paraguay. Lebenswege zweier Jesuitenpatres im 18. Jahrhundert', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 257-274. Regarding Andreas Bottlere SJ and Kaspar Pfitzer SJ.
338. P. Oberholzer, 'Quellen zu Eichstätter Jesuiten im Archivum Romanum Societatis Iesu. Einblick in Kommunikation und Administration der weltweit organisierten Gesellschaft Jesu', in S. Appuhn-Radtke a.o. (eds.), *Die Schutzengelkirche und das ehemalige Jesuitenkolleg in Eichstätt,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2011, 14-32.
339. P. Oberholzer, 'Der Schriftverkehr zwischen Ellwangen und der Ordenskurie. Quellen im Archivum Romanum Societatis Iesu', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 43-60.
340. J. Oswald, 'Quellen zu Eichstätter Jesuiten im Bayerischen Hauptstaatsarchiv in München', in S. Appuhn-Radtke a.o. (eds.), *Die Schutzengelkirche und das ehemalige Jesuitenkolleg in Eichstätt,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2011, 34-44.
341. J. Oswald, 'Episcopale et Academicum Gymnasium Societatis Jesu Eustettense. Geschichte der Jesuiten in Eichstätt' in S. Appuhn-Radtke a.o. (eds.), *Die Schutzengelkirche und das ehemalige Jesuitenkolleg in Eichstätt,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2011,

54-71.
342. J. Sander a.o., *Geschichte des Jesuitenkollegs in Paderborn 1580-1659*, Paderborn, Bonifatius, 2011, 1173 p.
343. A. Weber, 'Jesuitenkollegien und ihre Ikonographie unter besonderer Berücksichtigung Ellwangens', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 165-185.
344. H. Wiedmeyer, 'Was ist eine gute Schule? Das Berchmanskolleg als historisches Erfolgsmodell', *Pater-Rupert-Mayer-Gymnasium der Erzdiözese München und Freising: Jahresbericht* 2010/2011 (2011), 161-174.
345. H. Wiedmeyer, 'Was ist eine gute Schule? Das Berchmanskolleg als historisches Erfolgsmodell', *Pater-Rupert-Mayer-Realschule: Jahrbuch* 2011 (2011), 29-47.
346. W. Wüst, 'Augsburg, Dillingen, Ellwangen. Die oberdeutsche Reichskirche und der Jesuitenorden', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 23-42.
347. K. Zacharias, 'Zur Geschichte der Jesuiten in Paderborn: Ein Überblick', *Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchen- und Ordensgeschichte* 7 (2011), 209-232.
348. Verein der Ehemaligen des Friedrich-Wilhelm-Gymnasiums in Trier e.V. und Schulleitung des FWG (eds.), *Zukunft braucht Herkunft: 450 Jahre Friedrich-Wilhelm-Gymnasium Trier 1561-2011,* Trier, Paulinus, 2011, 453 p.
350. D. Tölke, *Kirchenkunst in Aachens Mitte: Kirchen und sakrale Räume im Gebiet der Pfarrei Franziska von Aachen*, Regensburg, Schnell + Steiner, 2012, 47 p. Regarding also Alfonskirche.

Hungary

351. M. Fagiolo, 'Il corpus delle scenografie gesuitiche di Sopron (1684-1710): la scena di Vienna tra i Burnacini i Bibiena', in D. Gallingani (ed.), *I Bibiena. Una famiglia in scena: da Bologna all'Europa,* Firenze, Alinea Editrice, 2002, 15-30.

Ireland

See also 609, 744, 759.

352. G. Dening, '*James Joyce and the soul of Irish Jesuitry', The Australasian Journal of Irish Studies 7* (2007), 10-19.
353. F. Devlin-Glass, '*Joyce and the Jesuits', The Australasian Journal of Irish Studies 7* (2007), 8-9.

354. G. Bowker, 'Belvedere: In the arms of the Jesuits, 1893-1898', in his *James Joyce. A biography,* London, Weidenfeld & Nicolson, 2011, 45-59.
355. T.M. McCoog, *The Society of Jesus in Ireland, Scotland, and England, 1589-1597. Building the faith of Saint Peter upon the King of Spain's monarchy,* Farnham etc., Ashgate, 2012, 482 p.
356. B. Murphy, 'Telling the story of 1916: the Catholic Bulletin and Studies', *Irish Studies* 101 (2012), 47-56.
357. J. Robinson, '*Uneasy orthodoxy: The Jesuits, the Risorgimento and the contexts of Joyce's first readings of Dante', Anglia. Journal of English Philology 130 (*2012), 34-53.
358. A. Titley, 'The Jesuits and Irish scholarship', *Irish Studies* 101 (2012), 17-30.

Italy

See also 171, 304, 338, 339, 466, 470, 491, 523, 611, 735, 841, 1044.

359. A. Battistini, *Galileo e i Gesuiti. Miti letterari e retorica della scienza,* Milano, Vita e Pensiero, 2000, 419 p.
360. D.M. Pagano, 'Giovanni Lanfranco au Gesù Nuovo de Naples', in A. Tapié (ed.), *Baroque vision jésuite: du Tintoret à Rubens,* Paris, Somogy Éditions d'Art, 2003, 195-196.
361. R. Bösel & H. Karner, 'Nuova luce su un episodio progettuale: le cappelle di S. Francesco Saverio e del SS. Salvatore', in G. Bozzo (ed.), *La Chiesa del Gesu e dei Santi Ambrogio e Andrea a Genova: Vicende, arte e restauri,* Genova, Sagep, 2004, 182-188.
362. U. Marossa & S. Rossi, *Il collegio dei Padri Gesuiti a Fidenza: una proposta di intervento per il futuro Europeo di una città,* Milano, Politecnico, 2004, 140 p.
363. M. Hurx, 'Bartolomeo Ammannati's San Giovannino te Florence, een verbouwingsgeschiedenis in het licht van de religieuze hervormingen in de zestiende eeuw', *Incontri* 20 (2005), 151-171.
364. A. Grönert, '*Funzione e architettura della casa di terza probatione dei Gesuiti a Palermo', Lexicon. Storie e Architettura in Sicilia 2 (*2006), 51-60.
365. R. Bösel & H. Karner, *Jesuitenarchitektur in Italien (1540-1773), 2. Die Baudenkmäler der mailändischen Ordensprovinz,* Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2007, 442 p.
366. G. Beltrami Treccani & M.G. Mori, *Ascesa in gloria del beato Luigi nel dipinto della sagrestia dei gesuiti di Castiglione delle Stiviere,* Castiglione delle Stiviere, Rotary International, 2008, 24 p.

367. M.E. Williams, *The Venerable English College Rome. A history,* Leominster, Gracewing, [2]2008, 343 p.
368. G.P. Brizzi & B. Pasquet Gotti, 'La scolarité de Pietro Antonio Adami chez les jésuites de Bologne à la fin du XVIIe siècle', *Histoire de l'éducation* 124 (2009), 51-71.
369. M. Hurx, '*Bartolomeo Ammannati and the college of San Giovannino in Florence. Adapting architecture to Jesuit needs', Journal of the Society of architectural Historians 68 (*2009), 338-357.
370. A. Maldavsky, '*Société urbaine et désir de mission: les ressorts de la mobilité missionnaire jésuite à Milan au début du XVIIe siècle', Revue d'histoire moderne et contemporaine 56 (*2009), 7-32.
371. U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, CLUEB, 2010, 683 p.
372. U. Baldini, 'La storia naturale dei continenti extraeuropei negli scritti degli esiliati', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 247-279.
373. G.P. Brizzi, 'Jesuits expelled and exiled to Italy. A new direction for research', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 7-11.
374. M. Callegari & L. Perini, 'Per una bibliografia dei gesuiti iberici in Italia', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 75-89.
375. A. Elias, '*Il collegio gesuitico di Santa Croce nel castello di Cagliari: documenti inediti', ArcheoArte. Rivista Elettronica di Archeologia e Arte 1* (2010), 197-214.
376. M. Fabbri, 'Gesuiti spagnoli espulsi mediatori di culture', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 229-246.
377. I. Fernández Arrillaga, 'Narraciones inéditas de los jesuitas españoles en el exilio', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 13-25.
378. E. Giménez López, 'Jesuitas españoles en Bolonia (1768-1773)', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 125-156.
379. M.T. Guerrini, 'Il lungo esilio. Forme di convivenza e integra-

zione nella società bolognese dei gesuiti espulsi', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 157-183.
380. J.P. Hernández, *Il corpo del nome: i simboli e lo spirito della Chiesa Madre dei Gesuiti,* Bologna, Pardes, 2010, 163 p.
381. L. Laurencich Minelli, 'Una proposta "illuminista" delle reducciones: il manoscritto anonimo *Exacta relación de las Misiones del Paraguay',* in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 91-112.
382. E. Marchetti, 'Bartolomeo Dal Monte e i gesuiti espulsi a Bologna', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 211-227.
383. L. Pepe, 'I gesuiti a Ferrara e la cultura scientifica', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 185-209.
384. G. Romanato, 'I gesuiti delle "Reducciones" dal Paraguay all'Italia: José Manuel Peramás', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 113-123.
385. M. Russo, 'La grande dispersion in Italia dei gesuiti portoghesi espulsi: processi di catalogazione e documentazione inedita', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 27-55.
386. A. Trigueiros, 'I gesuiti portoghesi espulsi in Italia: vita e cultura nei Quattro convitti italiani', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 57-74.
387. J. Curzietti, *Giovan Battista Gaulli. La decorazione della chiesa del SS. Nome di Gesù,* Roma, Gangemi Editore, 2011, 287 p.
388. P.F. Grendler, 'The Jesuit education of Benedetto Pamphilj at the Collegio Romano', in S.C. Leone (ed.), *Pamphilj and the arts. Patronage and consumption in Baroque Rome,* Chestnut Hill MA, McMullen Museum of Art, 2011, 85-94.
389. A. Maldavsky, 'Entre mito, equívoco y saber: los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII', in C. de Castelnau-L'Estoile (o.a.) (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVIe-XVIIIe siècle,* Madrid, Casa de Velázquez, 2011, 41-57.
390. B. Majorana, 'Choix oratoires et formes de prédication dans les

missions rurales des jésuites italiens (XVIe-XVIIIe siècle), in C. de Castelnau-L'Estoile a.o. (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI-XVIII siècle*, Madrid, Casa de Vélazquez, 2011, 113-129.
391. K. Müller-Bongard, 'Konzepte zur Konsolidierung einer jesuitischen Identität. Die Märtyrerzyklen der jesuitischen Kollegien in Rom', in E. Oy-Marra & V.R. Remmert (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, 153-175.
392. G. Orlandi, 'S. Alfonso con i gesuiti di Napoli per l'ultima celebrazione della festa di S. Ignazio celebrata prima della loro espulsione dal regno (1767)', *Specilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris* 59 (2011), 181-206.
393. A. von Teuffenbach, 'Der Einfluss der Jesuiten der Päpstlichen Universität Gregoriana auf Papst Pius XII', in D. Burkard & W. Weiß (ed.), *Katholische Theologie im Nationalsozialismus. Band ½. Institutionen uns Strukturen*, Würzburg, Echter, 2011, 395-440.
394. C. Nieto Sánchez, 'Los jesuitas y el colegio hispánico de Bolonia. El juramento constitucional de 1820', *Estudíos eclesíástícos* 87 (2012), 51-66.

Lithuania
See also 415, 418.

395. P. Rabikauskas, *Vilniaus Akademija ir Lietuvos jėzuitai*, Vilnius, Lietuvių Katalikų Mosklo Akademija, 2002, 543 p.

Netherlands
See also 564, 763, 982.

396. F. Bolsius & H. Roelofs-Holtkamp, *Mariaparochie Lisse 50 jaar 1952-2002*, [Lisse, Mariaparochie], 2002, 32 p.
397. A.J. Busch, 'Schuilkerk 'Het Kruys', in *R.K. kerken en schuilkerken en 'paapse stoutigheden' in Gorinchem*, Gorinchem, Oud-Gorcum, 2007, 27-30.
398. H.P. Jorna, 'St. Willibrordus statie (jezuïeten)', 'St. Bonifatius statie (jezuïeten)', in T.T. de Jong a.o., *Van Vitus tot Titus. 500 jaar katholiek leven in Leeuwarden*, Leeuwarden, Titus Brandsma Parochie, 2009, 42-48.
399. H. de Waardt, '*Jesuits, propaganda and faith healing in the Dutch Republic', History 94 (*2009), 344-359.
400. F. Kurris, 'Nederlandse jezuïeten in de bètavakken tijdens de

Emancipatie', *Streven* 77 (2010), 622-632.
401. A. Vernooij, 'The Amsterdam Study Group for the Vernacular Liturgy', in L. van Tongeren a.o. (reds.), *Patterns and persons. A historiography of liturgical studies in the Netherlands in the twentieth century,* Leuven, Peeters, 2010, 101-128.
402. M. de Bruin, 'Archieven: beperkte landelijke samenwerking', *Bibliotheekblad* 12 (2011), 30-33. On the Dutch Jesuit archives.
403. V.A.M. van der Burg & R.P.M. Rhoen, 'Christus Verrijzenis', in their *Kerk in steigers. Katholiek Zeist in woord en beeld,* Zeist, Parochie St. Maarten, 2011, 75-80.
404. P. Caljé, 'Maastricht en zijn universiteit. Interacties tussen universiteit, stad en regio', in E. van Royen (red.), *Maastricht kennisstad. 850 jaar onderwijs en wetenschap,* Nijmegen, Vantilt, 2011, 232-259.
405. K. Davids, 'Van VOC-mentaliteit naar jezuïetenmentaliteit: de Societas Jesu als schrikbeeld, partner en ijkpunt voor de Oost-Indische Compagnie', in M. Ebben a.o. (eds.), *Alle streken van het kompas. Maritieme geschiedenis van Nederland,* Zutphen, Walburg Pers, 2010, 131-146.
406. W. Deetman [a.o.], 'Jezuïeten', and 'Jezuïeten (s.j.)', in his *Seksueel misbruik van minderjarigen in de Rooms-Katholieke Kerk,* vol. 1, Amsterdam, Uitgeverij Balans, 2011, 286-330, and 605-611.
407. F. Dietz, 'Dark images, clear words: Pieter Paets's illustrated devotional literature from the 'missio Hollandica'', in K. Enenkel & W. Melion, *Meditatio: refashioning the self. Theory and practice in late medieval and early modern intellectual culture,* Leiden, Brill, 2011, 291-320.
408. H. Fennes, *Missie geslaagd. Van Heerenschool tot De Wilbert van stof ontdaan. Nieuwtjes over het Rijndorp Katwijk 1831-1966,* [Katwijk], Astrid van der Valk, 2011, 104 p.
409. J. van Gennip, ''Vele groeten en Gods zegen'. Brief- en ansichtkaarten van Nederlandse jezuïeten', *Tijdschrift voor Nederlandse Kerkgeschiedenis* 14 (2011), 129-131.
410. F. Hertroys, 'Coöperatie of conflict? Relaties tussen VOC-dienaren en jezuïeten in Azië, circa 1680 tot 1795', *Achttiende Eeuw* 43 (2011), 117-151.
411. H. Reuvers, *De lelie van pater Vinck,* Zoetermeer, Free Musketeers, 2011, 202 p. Novel on the religious men executed in 1638 at Maastricht, among them the Jesuits Jan Boddens, Gerard Pasman and Philip Nottijn.
412. C. Santink, *Herinneringen aan het Claverhuis,* Amsterdam, Huis van de Buurt Jordaan & Gouden Reaal, 2011, 54 p.

413. E.O. van der Werff & A. Hilhorst (red.), *Van volkskerk tot kathedraal. De St.-Jozefkerk in Groningen,* Groningen, Philip Elchers, 2012, 191 p.
414. J.R. Blaettler, *Mirroring the saints. The Jesuit Wierix collection from De Krijtberg in Amsterdam,* San Francisco, Manresa Gallery, 2012, 59 p.

Poland

See also 221, 947.

415. K. Puchowski, '*Between Orator Christianus and Orator Politicus. History teaching and books in Jesuit colleges in Poland and Lithuania (1565-1773)', Paedagogica Historica 38 (*2002), 228-249.
416. A. Betlej, 'Dawny kościół p.w. Niepokalanego Poczęcia Najśw. Panny Marii i Św. Alojzego Gonzagi (obecnie cerkiew katedralna p.w. Zmartwychwstania Pańskiego) oraz kolegium Jezuitów w Stanisławowie', in J.K. Ostrowski (ed.), *Materiały do dziejów sztuki sakralnej na ziemiach wschodnich dawnej Rzeczypospolitej - Cz. 1, 14,* Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury, 2006, 359-368.
417. I. Kadulska, 'Teatr Radziwiłłowskiego Kolegium Jezuickiego w Nieświeżu jako kronika książęcego rodu', in T. Chachulski a.o. (eds.), *Literatura, historia, dziedzictwo. Prace ofiarowane profesor Teresie Kostkiewiczowej,* Warszawa, Instytut Badań Literackich, 2006, 380-387.
418. L. Grzebień , 'The Jesuit contribution to the cultural and social development of the Polish-Lithuanian commonwealth', in A. Perłakowski a.o. (eds.), *Die Reiche Mitteleuropas in der Neuzeit: Integration und Herrschaft. Liber memorialis Jan Pirozynski,* Kraków, Ksiegarnia Akademicka, 2009, 245-259.
419. A. Kusztelski, '*Zespól jezuicki w Bydgoszczy. Ksztaltowanie ukladu przestrzennego i architekktura', Nasza Przeszlosc / Notre Passé. Études sur l'Histoire de l'Église et de la Culture Catholique en Pologne 113* (2010), 185-236.
420. J. Lukaszewska-Haberkowa, '*Nauczanie jezyka lacinskiego w szkolach jezuickich w XVI i XVII wieku', Nasza Przeszlosc / Notre Passé. Études sur l'Histoire de l'Église et de la Culture Catholique en Pologne 113* (2010), 295-305.
421. A. Leszczyńska, 'Polyphonic Mass Propers from the Braunsberg Jesuit Collegium and their local context', in D. Burn & S. Gasch (eds.), *Heinrich Isaac and polyphony for the Proper of the Mass in the Late Middle Ages and the Renaissance,* Turnhout, Brepols, 2011, 369-392.
422. P.T. Stolarski, 'Dominican-Jesuit rivalry and the politics of

Catholic renewal in Poland, 1564-1648', *Journal of Ecclesiastical History* 62 (2011), 255-272.

Portugal

See also 229, 231, 252, 385, 386, 596, 973, 1011.

423. U. Baldini, 'The Portuguese Assistancy of the Society of Jesus and scientific activities in its Asian missions until 1640', in L. Saraiva (ed.), *History of mathematics, Portugal and East Asia / História das ciências matemáticas, Portugal e o Oriente,* Macau, Fundação Oriente, 2000, 49-104.
424. K. Maxwell, '*The spark: Pombal, the Amazon, and the Jesuits', Portuguese Studies 17* (2001), 168-183.
425. A. de Araújo, *Jesuítas e antijesuítas no Portugal republicano,* Lisboa, Roma Editore, 2004, 357 p.
426. J. Couto, '*As missões americanas na origem da expulsão da Companhia de Jesus de Portugal e seus Domínios Ultramarinos', in A expulsão dos jesuitas dos Domínios Portugueses. 250.° aniverário,* Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, 2009, 9-32.
427. N. Golvers, '*Addenda to the prosopography of the 'foreign' Indipetae-mathematicians in Portuguese SJ colleges (II): P.W. Kirwitzer, SJ and Georg Brett Keynes, SJ in Portugal', Archives internationales d'histoire des sciences 60* (2010), 429-436.
428. F. Branco Veiga, 'Noviciado da Cotovia (1619-1759) e o seu fundador Fernão Teles de Meneses', *Brotéria* 172 (2011), 329-342.
429. J.E. Franco, 'A controvérsia modernista entre Franciscanos e Jesuítas nas vésperas da revolução republicana', *Itinerarium* 57 (2011), 209-221.
430. F. Branco Veiga, 'Noviciado da Cotovia: o primeiro noviciado da Companhia de Jesus na Província portuguesa', *Brotería* 174 (2012), 367-380.
431. F.M. Romeiras & H. Leitão, 'Jesuitás e ciência em Portugal. III. A observação dos eclipses solares de 1900 e de 1905', *Brotería* 174 (2012), 216-227.
432. F.M. Romeiras & H. Leitão, 'Jesuítas e ciência em Portugal. IV. A revista Brotéria - Sciencias naturaes e a sua recepção nacional e internacional', *Brotería* 174 (2012), 322-333.

Romania

See also 663.

433. W.O. Oldson, *The politics of rite. Jesuit, Uniate, and Romanian*

ethnicity in 18th century Transylvania, Boulder, East European Monographs, 2005, 220 p.

Russia

See also 534.

434. E. Larionova, 'Das Schicksal der Jesuitenschulen in Russland zu Beginn des 19. Jahrhunderts', in G. Lehmann-Carli a.o (eds.), *Russische Aufklärungsrezeption in Kontext offizieller Bildungskonzepte (1700-1825),* Berlin, A. Spitz, 2001, 311-322.
435. T.B. Blinova, 'Osnovnye etapy pedagogičeskoj dejatel'nosti Ordena iezuitov v Belorussii (konec XVI-načalo XIX veka)', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 149-160.
436. S.G. Jakovensko, 'Iezuity v Rossii: istoriografičeskij aspect, materialy rossiskich archivov pro istorii iezuitov Rossii', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 27-47.
437. S.G. Jakovensko, 'Iezuity v Rossii i problema cerkovnoj unii', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 195-214.
438. A.A. Kononov, 'Zaključitel'nyj etap suščestvovanija Ordena iezuitov v Rossijskoj imperii (po materialam kanceljarii metroploita S. Sestrenčevica)', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 260-265.
439. S. Pavone, 'Vyživanie iezuitov v Rossii v publičistike togo vremeni: nekatorye mnenija', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 112-135.
440. A.V. Maslennikov, 'Osnovanie struktur Rimsko-katoličeskoj cerkbi v Sibiri missiej Obščestva Iisusa (1812-1820)', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 27-47.
441. S. Pavone, 'Religioznyj konflikt: iezuity, pravoslavnye i obraščenija v katolocizm v Rossii načala XIX veka', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 215-236.
442. M.A. Petrova, 'Otnošenie k iezuitam Ekateriny II i ee blizajšego okruženija', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 61-90.
443. O.V. Serova, 'Rossijskie diplomaty o reakcii v Rine na izgnanie Obščestvo Iisusa', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 285-306.
444. D. Shlafly, 'Pedagogičeskoe nasledie iezuitov v Rossii Ekateriny Velikoj', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 140-148.
445. D. Shlafly, 'Russkoe Obščestvo Iisusa i Soedinennye Staty Ameriki', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 325-336.

446. V.L. Zadvornyj, 'Predystorija Ordena iezuitov v Rossii (konec XVII veka): k postanovke problema', in *Rossija i Iezuity 1772-1820,* Moskva, Nauka, 2006, 48-51.
447. S.G. Kozlov-Strutinsky, *The Catholic church in Saint Petersburg and the Leningrad Oblast. Concise historical essays,* St. Petersburg, Roman Catholic parish of the Visitation of the Holy Virgin Mary, 2009, 36 p.
448. P.C. Perdue, 'Negotiations at Nerchinsk: Russians, Manchus, Chinese, Mongols, Jesuits and Others, 1689', *Transactions of the International Conference of Eastern Studies* 54 (2009), 96.

Slovenia

449. S. Južnič, 'Knjižničarji in knjige o matematičnih vedah knjižnici Ljubljanskega jezuitskega kolegija' [The librarians and mathematical science books of the Ljubljana Jesuit college], *Knjižnica* 49 (2005), 155-182

Spain

See also 175, 232, 371, 374, 376, 377, 378, 612, 614, 839, 901, 932.

450. J. Andrés-Gallego, '1767: Por qué los jesuitas', in M. Tietz (ed.), *Los jesuites españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 77-102.
451. L. Domergue, 'Les jésuites espagnols écrivains de L'appareil d'État (1767-1808)', in M. Tietz (ed.), *Los jesuites españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 265-294.
452. M. Rodriguez & C. Velasco, 'Los caminos del Señor son senderos de misterio (o cómo y por qué cierta prensa ilustrada recuperó a los jesuitas en la polémica europea del aporte cultural español', in M. Tietz (ed.), *Los jesuites españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 527-556.
453. R. Fresneda, *25 años de la Comunidad cristiana "Andres Mellado Francisco Javier",* Madrid, Provincia de Toledo, 2003, 80 p.
454. F. Marín Barriguete, 'Los jesuitas y el culto mariano: la Congregación de la Natividad en la Casa Profesa de Madrid', *Tiempos Modernos* 4 (2003/2004), 1-20.

455. *Cien años (1904-2004). Colegio Apostólico de Javier,* Bilbao, Ediciones Mensajero, 2004, 460 p.
456. J.C. Espinosa (ed.), *Anécdotas, imágenes y recuerdos del colegio Apóstol Santiago Bellavista Vigo,* Vigo, Asociación de Antiguos Alumnos del Colegio Apóstol Santiago, 2005, 195 p.
. 457. M. García Gómez, *La facultad de teología de Granada y la universidad,* Granada, Universidad de Granada, 2005, 281 p.
458. *Nuestro Señora del Recuerdo 1880-2005,* Madrid, n.e., 2005, 118 p.
459. C. López Pego, 'Las calamidades del último año del siglo XVI en la villa de Alcalá de Henares, vistas desde el Colegio Complutense de los Jesuitas', *Anales complutenses* 18 (2006), 265-278.
460. J.C. Garrot Zembrana, 'Hercule protecteur des jésuites de Séville: sur l'utilisation de la mythologie dans quelques pièces de théâtre de collège', in J.P. Bordier & A. Lascombes (eds.), *Dieu et les dieux dans le théâtre de la Renaissance,* Turnhout, Brepols, 2007, 577-596.
461. C.M. Gasta, 'Opera and Spanish Jesuit evangelization in the New World', *Gestos: teoría y práctica del teatro hispánico* 44 (2007), 85-106.
462. J.J. Lozano Navarro, 'Los jesuitas del Reino de Granada, 1554-1650. El ascenso social de un grupo religioso entre los siglos XVI y XVII', in I. Gómez González a.o. (eds.), *La movilidad social en la España del antiguo régimen,* Granada, Editorial Comares, 2007, 129-151.
463. P. O'Connell, *The Irish College at Santiago de Compostela, 1605-1769,* Dublin, Four Courts, 2007, 158 p.
464. A. Galán & J. Morales (eds.), *La Compañía de Jesús en España: Otra Mirada,* Madrid, Grupo Anaya, 2007, 175 p.
465. J.A. Ferrer Benimeli, *El colegio de la Compañia de Jesús en Huesca (1605-1905),* Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2008, 324 p.
466. E. Giménez López, *Misión en Roma. Floridablanca y la extinción de los Jesuitas,* Murcia, Universidad de Murcia, 2008, 301 p.
467. M. Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea. Tomo III: Palabras y Fermentos (1868-1912),* Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2008, 994 p.
468. W. Soto Artuñedo, 'El patronato San José para obreros católicos', *Jábega* 96 (2008), 23-35.
469. I. Fernández Arrillaga, *Jesuitas rehenes de Carlos III (1769-1798),* El Puerto de Santa María, 2009, 200 p.
470. E. Giménez López (ed.), *Cartas desde Roma para la extinción de los Jesuitas. Correspondencia, julio 1772-septiembre 1774. Conde de*

Floridablanca, San Vicente del Raspeig, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2009, 627 p.
471. A. Marín Cara, *La comunidad de los jesuitas de Almería en el periodo de 1929-1939,* Almería, Universidad de Almería, 2009, 210 p.
472. A. Martín Pradas, 'La expulsión de la Compañía de Jesús de Osuna. El catálogo de pinturas del colegio de San Carlos el Real', *Archivo Hispalense* 279-281 (2009), 317-333.
473. F. Pizarro Alcalde, 'Carmona vista a través de los jesuitas (1619-1754)', *Archivo Hispalense* 279-281 (2009), 163-191.
474. W. Soto Artuñedo, 'El colegio San Estanislao de Kostka', *Jábega* 99 (2009), 99-108.
475. A. Udías, 'Earthquakes as God's punishment in 17th- and 18th-century Spain', in M. Kölb-Ebert (ed.) *Geology and religion. A history of harmony and hostility,* London, The Geological Society, 2009, 41-48.
476. R.M. Alabrús, 'Imagen y opinión sobre la Compañía de Jesús en España del siglo XVIII', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 219-250.
477. J.L. Betrán, 'El bonete y la pluma: la producción impresa de los autores jesuitas españoles durante los siglos XVI y XVII', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 23-75.
478. J. Burrieza Sánchez, 'La estrategia y ministerio educativo en la antigua Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII)', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 179-218.
479. J. Criado Mainar, 'Contribución de la Compañía de Jesús al campo de la arquitectura y de las artes plásticas', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 251-295.
480. J.I. Fernández Marco, *Notas históricas del antiguo colegio jesuítico de Tudela,* Bilbao, Mensajero, 2010, 197 p.
481. R. García Cárcel, 'Los jesuitas y la memoria histórica', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 15-21.
482. M.D. Garcia Gómez, *Testigos de la memoria. Los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767,* Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2010, 434 p.
483. J.R. Hernández Figueiredo, 'Destino de los jesuitas expulsados

de los Colegios de San Juan Bautista de Monterrey-Verín y del Nombre de Jesús de Ourense', *Auriensia* 13 (2010), 271-313.

484. J.A. López Fuentes (ed.), *Historia del Colegio de la Compañía de Jesús de la villa de Higuera la Real,* Badajoz, Diputación de Badajoz, 2010, 557 p.
485. F.d.B. Medina, 'La experiencia sevillana de la Compañía de Jesús en la evangelización de los negros y su repercusión en América', in A. Martin Casares & M. García Barranco (eds.), *La esclavitud negroafricana en la historia de España, siglos XVI y XVII,* Granada, Editorial Comares, 2010, 75-95.
486. D. Moreno Martínez, 'Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 77-113.
487. G. Serés, 'El mundo literario de la Compañía', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 115-150.
488. J. Tortella, 'La música en la Compañía de Jesús', in J.L. Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna,* Madrid, Silex Ediciones, 2010, 151-177.
489. *50 años en compañía. Memorias y recuerdos. Colegio Sagrado Corazón Jesuitas - León,* León, Colegio Sagrado Corazón Jesuitas, 2010, 403 p.
490. A. Bègue, *Les jésuites en Espagne et en Amérique espagnole (1565-1615). Pouvoir et religion,* Paris, Presses Universitaires de France, 2011, 210 p.
491. P. Broggio, 'Gesuiti spagnoli a Roma durante il generalato di Francesco Borgia: Politica, cultura, spiritualitá', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 597-608.
492. B. Ehlers, 'El arzobispo de Valencia Juan de Ribera (1568-1611) y la Compañía de Jesús', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 689-694.
493. J.I. Fernández Marco, *Notas históricas Colegio de la Purísima (Zaragoza: 1547-1767),* Bilbao, Ediciones Mensajero, 2011, 203 p.
494. D. Martín López, 'La provincia jesuítica de Toledo en tiempos

de Francisco de Borja (1551-1572)', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 481-521.

495. B. Obrador Vidal, *450 años de historia del colegio de Montesión de Palma de Mallorca,* 2 vols., Madrid, Asociación de Antiguos Alumnos del Colegio de Montesión, 2011, 795 + 878 p.
496. R. Sánchez González, 'La biblioteca del colegio San Bernardo de la Compañía de Jesús en Oropesa (Toledo)', *Hispania Sacra* 53 (2011), 41-74.
497. J. Vergara Ciordia & F. Sánchez Barea, 'Marco documental para el estudio de los colegios y bibliotecas jesuíticas en la España moderna', *Anuario de historia de la Iglesia* 20 (2011), 373- 391.

Sweden

498. D. Lokrantz-Bernitz & G. Ossmer (eds.), *Svärd blir till kors: En dokumentation av S:ta Eugenias ekumeniska kyrkodansgrupp «Vikingarna»,* Vällingby, Elanders, 2008, 71 p.
499. P. Geister, 'Provokanter Gesprächspartner: Eine katholische Hochschule in Schweden', *Herder Korrespondenz* 64 (2010), 146-149.
500. D. Terstriep, '"Hinterhofkatholizismus". Eindrücke eines Jesuiten in Schweden', *Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germanicum-Hungaricum* 120 (2011), 52-56.

Switzerland

501. A. Meyer, *The Jesuit church of Lucerne,* Berne, Society for the History of Swiss Art, 2001, 31 p.

United Kingdom

See also 272, 306, 355, 367, 624, 666, 1007.

502. M.J. Broadley (ed.), *Bishop Herbert Vaughan and the Jesuits. Education and authority, New York*, Catholic Record Society, 2010, 286 p.
503. G. Crosignani a.o. (eds.), *Recusancy and conformity in Early Modern England. Manuscript and printed sources in translation,* Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 432 p.
504. J. Burrieza Sánchez, 'Los misioneros de la restauración católica. La formación en los colegios ingleses', in C. de Castelnau-L'Estoile a.o. (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVI-XVIII siècle,* Madrid, Casa de Velázques, 2011, 87-110.

505. R.E. Scully, *Into the lion's den. The Jesuit mission in Elizabethan England and Wales, 1580-1603,* Saint Louis, Institute of Jesuit Sources, 2011, 468 p.

E. OCEANIA

Australia

506. R. O'Sullivan, 'Don John Conmee' and the Jesuit link between James Joyce and Australia', *The Australasian Journal of Irish Studies* 7 (2007), 20-36.

III. PERSONS

Acosta, José de (1540-1600)

507. D. de Courcelles, 'La conquête d'un savoir raisonnable: l'Histoire naturelle et morale des Indes, tant orientales qu'occidentales du P. jésuite José Acosta, 1598', in J.D. Lyons & C. Welch (eds.), *Le savoir au XVIIe siècle*, Tübingen, Gunter Narr, 2003, 311-321.
508. A. Grafton, 'José de Acosta: Renaissance historiography and New World humanity', in J. Jeffries Martin (ed.), *The Renaissance world,* London, Routledge, 2007, 166-188.
509. L. Sequeiros, 'Tres percursores del paradigma darwinista. José de Acosta, (1540-1600), Athanasius Kircher (1601-1680) y Félix de Azara (1742-1821)', *Pensamiento* 65 (2009), 1059-1076.
510. G. Shullenberger, '*Analogies of the sacrament in sixteenth-century French and Spanish ethnography: Jean de Lery and Jose de Acosta', Romance Studies 28 (*2010), 84-95.

Acquaviva, Claudio (1543-1615)

511. D.A. Alcántara Bojorge, 'El proyecto historiográfico de Claudio Aquaviva y la construcción de la historia de la Compañía de Jesús en la Nueva España a principios del siglo XVII', *Estudios de Historia Novohispana* 40 (2009), 57-80.
512. P. Lécrivain, 'Trois supérieurs généraux: Aquaviva, Roothaan et Arrupe', *Christus* 55 (2008), 104-111.

Aguilon, François (1566-1617)

513. M. Oevermanns, 'Die Pläne François Aguilons für den Bau der Antwerpener Jesuitenkirche', in J. Held (ed.), *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit*, München, Fink, 2002, 119-145.

Aleni, Giulio (1582-1649)
See also 937, 941.

514. H. Meng, 'De Jules Aleni à Zhu Ziqing: le récit de voyage et l'émergence d'une France romantique dans la représentation chinoise', *Revue de littérature comparée* 337 (2011), 49-58.
515. J.M. Shin, 'The supernatural in the Jesuit adaptation to Confucianism: Giulio Aleni's Tianzhu Jiangsheng Chuxiang Jingjie (Fuzhou, 1637)', *History of Religions* 50 (2011), 329-361.
516. H.C. Wang, 'The dialogues between Giulio Aleni's Sanshan lunxue ji and Confucianism', *Universitas. Monthly Review of Philosophy and Culture* 38 (2011), 77-94.

Almeida, Luís de (1525-1583)

517. F. Figueira de Faria, '*The functions of procurator in the Society of Jesus. Luís de Almeida, procurator?', Bulletin of Portuguese-Japanese Studies 15*/12 (2007), 29-46.

Amiot, Joseph-Marie (1718-1793)

518. H. Lixing, 'Qian Deming de *Shengyue jingpu*: Bendihua celüexia de MingQing tianzhujiao shengyue [Joseph-Marie Amiot's *Shengyue Jingpu*: The transformation of Catholic sacred music under inculturation policy in Ming and Qing dynasties],

*Zhongyang daxue renwen xuebao [*National Central University Journal of Humanities)], 45 (2011), 1-30.

Anchieta, José de (1534-1597)

519. E.C. Deckmann Fleck & R. Kasper, '*Os lugares e os caminhos que celebram um beato: peregrinando pela Causa da canonização de José de Anchieta', História 29 (*2010), 149-169.
520. C.A. Dos Santos, ´Il beato José de Anchieta, apostolo del Brasile´, *La Civiltà Cattolica* 162 (2011), 352-358.
521. A.B. McGinness, 'Transforming indigenous vice to virtue on the stages of colonial Brazil: an analysis of Jesuit theater and the plays of José de Anchieta', *Lusitania sacra,* 2a série, 23 (2011), 41-57.

Andrés y Morell, Juan (1740-1817)

522. L. Brunori, 'L'epìstolario di Juan Andrés y Morell', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 635-648.
523. P. Garelli, 'Immagini d'Italia nelle relazioni di viaggio di Juan Andrés, José García de la Huerta, Manuel Lassala', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 565-576.

Archer, Luis Jorge (1926-2011)

524. F. Malta Romeiras, 'A última conversa com o P. Luís Archer. Um concílio entre fé e ciência?', *Brotería* 173 (2011), 239-245.
525. M. Morujão, 'In memoriam P. Luís Jorge Archer', S.J. *Brotería* 173 (2011), 233-234.
526. W. Osswald, 'Dualidade ou unidade: a vida de Luís Archer', *Brotería* 173 (2011), 255-259.
527. A. Teixeira de Brito, 'P. Luís Archer, S.J. Palavras pronunciadas [...] na Missa exequial', *Brotería* 173 (2011), 235-238.
528. 'Publicações do p. Luís Archer, S.J.', *Brotería* 173 (2011), 263-276.

Arrupe, Pedro (1907-1991)
See also 512.

529. G. La Bella (ed.), *Pedro Arrupe: un uomo per gli altri,* Bologna, Il Mulino, 2007, 1081 p.
530. U. Valero, ''Hombres de las Constituciones': El generalato del P. Pedro Arrupe', *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 38/3 (2007), 19-44.
531. C. Casalini, '"Lo spirito della frontiera". Pedro Arrupe: giustizia ed educazione', *I problemi della pedagogia* 56 (2010), 191-216.
532. P.M. Lamet, *Pedro Arrupe. Ser a servir,* Braga, Apostolado da Oração / Coimbra, Edições Tenacitas, [2]2010, 564 p.

Aulneau, Jean-Pierre (1705-1736)
533. B. Moreau, '*The death of Père Aulneau, 1736: The development of myth in the Northwest', CCHA, Historical Studies 69* (2003), 52-63.

Avril, Philippe (1654-1698)
534. R.S. Love, 'Les récits de Jacques de Bourges au Siam et de Philippe Avril en Sibérie: Deux explorateurs missionnaires en quête de la Chine', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 279-292.

Baeza, Juan Bautista (1558-1626)
535. J. Oliveira e Costa, 'Le jésuite Juan Batista Baeza et la communauté chrétienne de Nagasaki pendant la persécution des shoguns Tokugawa', *Histoire et Missions Chrétiennes* 11 (2009), 109-130.

Balde, Jakob (1604-1668)
536. R. Dijkstra & E. Hermans, 'Bellum omne flagret! Jakob Balde's Ode 9.26 in the context of Westphalians peace negotiations', *Daphnis* 39 (2010), 665-688.

Balthasar, Hans Urs von (1905-1988), Jesuit until 1960.
537. V. Kapp, 'L'esthétique théologique de Pascal selon Hans Urs von Balthasar', in R. Behrens a.o. (eds.), *Croisements d'anthropologies. Pascals Pensées im Geflecht der Anthropologien,* Heidelberg, Universitätsverlag, 2005, 361-374.
538. F. Murphy, 'Immaculate Mary: the ecclesial mariology of Hans Urs von Balthasar', in S.J. Boss, *Mary, the complete resource,* London & New York, Continuum, 2007, 300-313.

539. F. Murphy, 'The kenotic mariology of Hans Urs von Balthasar', in W. McLoughlin & J. Pinnock (eds.), *Mary for time and eternity. Essays on Mary and ecumenism,* Leominster, Gracewing, 2007, 255-267.
540. J. Smith, 'Kleine leeswijzer bij enkele publicaties over Hans Urs von Balthasar', *Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio* 32 (2007), 321-327.
541. P.A. Araújo, '*Arte e religião. H.U. von Balthasar e M. Heidegger*', *Estudos de Religião 24 (*2010), 181-196.
542. J.A. Berry, '*"Saved through the death of Christ on the cross". In the light of Hans Urs von Balthasar's theology', Melita theologica 61 (*2010), 3-18.
543. O.V. Bychkov, *Aesthetic revelation. Reading ancient and medieval texts after Hans Urs von Balthasar,* Washington DC, The Catholic University of America Press, 2010, 349 p.
544. S. Wigley, *Balthasar's trilogy,* London & New York, T&T Clark International, 2010, 171 p.
545. A. Birot, 'Bouyer, entre Thomas et Balthasar', *Laval théologique et philosophique* 67 (2011), 501-529.
546. A. Cirelli, 'Facing the abyss: Hans Urs von Balthasar's reading of anxiety', *New Blackfriars* 92 (2011), 705-723.
547. K. Duffy, 'Change, suffering, and surprise in God. Von Balthasar's use of metaphor', *Irish Theological Quarterly* 76 (2011), 370-387.
548. J.H. Friesenhahn, *The trinity and theodicy. The trinitarian theology of von Balthasar and the problem of evil,* Farnham, Ashgate, 2011, 197 p.
549. M. González Cruz, '"L'inferno è vuoto". Las batallas penúltimas del teólogo-cardenal [sic] H. U. von Balthasar (1905-1988)', *Efemérides mexicana* 29 (2011), 349-382.
550. M. Lienhard, 'Le Karl Barth de H.U. von Balthasar: étude critique', *Positions luthériennes* 59 (2011), 77-88.
551. D. Luy, 'The aesthetic collision: Hans Urs von Balthasar on the trinity and the cross', *International Journal of Systematic Theology* 13 (2011), 154-169.
552. A. Nichols, *A key to Balthasar. Hans Urs von Balthasar on beauty, goodness and truth,* London, Darton, Longman & Todd, 2011, 117 p.
553. D. Oettler, 'Ökumenisch erneuertes Papstamt? Zum Beitrag des Dialogberichtes von Farfa Sabina und der Theodramatik Hans Urs von Balthasars', *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 56 (2011), 245-272.

554. P.S. Peterson, 'Fortschritt und Untergang: die antimoderne Moderne in Hans Urs von Balthasars frühen Schriften', *Kirchliche Zeitgeschichte* 24 (2011), 225-247.
555. J. Schelhas, 'Die Sünden des Menschen nach Hans Urs von Balthasar. Eine Relecture mit Blick auf die Schöpfung', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58 (2011), 34-61.
556. J. Servais, 'El estatuto teológico del laico a debate: Yves Congar y Hans Urs von Balthasar', *Efemérides mexicana* 29 (2011), 317-348.
557. K. Mongrain, '*Theologians of spiritual transformation. A proposal for reading René Girard through the lenses of Hans Urs von Balthasar and John Cassian*', *Modern Theology* 1 (2012), 81-111.
558. R. Nardin, 'La cristologia "tra esegesi e dogmatica" in Hans Urs von Balthasar. Un' indagine a partire dalla Teodrammatica', in G. Marengo a.o. (eds.), *Sufficit gratia tua. Miscellanea in onore del card. Angelo Scola per il suo 70° compleanno,* Venezia, Marcianum Press, 2012, 511-524.
559. E.T. Oakes, 'Balthasar and *ressourcement*: an ambiguous relationship', in G. Flynn & P.D. Murray (eds.), *Ressourcement. A movement for renewal of twentieth-century catholic theology,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 278-288.

560. J.G. Roten, 'Zwischen Schwebe und Enteignung. Der marianische Menschentyp in Hans Urs von Balthasar', *Ephemerides Mariologicae* 62 (2012), 61-83.
561. M.L. Sutton, 'A compelling trinitarian taxonomy: Hans Urs von Balthasar's theology of the trinitarian inversion and reversion', *International Journal of Systematic Theology* 14 (2012), 161-176.
562. E. Vetö, *Du Christ à la Trinité. Penser les mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar,* Paris, Cerf, 2012, 478 p.

Bea, Augustin (1881-1968)

563. K. Unterburger, *Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Gedenkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus,* Regensburg, Friedrich Pustet, 2011, 182 p.

Beckers, Adam (1744-1806)

564. T. Ruys, *Adam Beckers en de herleving van de jezuïetenorde in de Nederlanden. Bewerkt en uitgegeven door P. Begheyn,* Amsterdam, De Krijtberg / Nijmegen, Archief van de Nederlandse Jezuïeten, 2012, 88 p.

Begheyn, Paul (1944-)
565. E. Bloemsaat, 'Paul Begheyn', in *Uit de schaduw. Twintig jaar Nederlands Genootschap van Bibliofielen,* Amsterdam, De Buitenkant, 2011, 396-399.

Beirnaert, Louis (1906-1985)
566. L. Lemoine, 'Louis Beirnaert, S. J. (1906-1985): la rencontre insolite et fructueuse entre éthique psychanalytique et éthique chrétienne', *Revue d'éthique et de théologie morale 229* (2004), 89-114.

Bellarmino, Roberto (1542-1621)
567. D. Burkard, 'Clemens VIII., Bellarmin und Augustinus. Zur Valenz der Augustinus-Rezeption in den Gnadenstreitigkeiten des 16. und 17. Jahrhunderts', in G. Förster a.o. (eds.), *Spiritus et littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung. Festschrift [...] Cornelius Petrus Mayer OSA,* Würzburg, echter, 2009, 459-527.
568. G.V. Coyne, '*Galileo and Bellarmine', Inspiration of astronomical phenomena 6* (2011), 3-12.
569. C.M. Graney, 'A true demonstration. Bellarmine and the stars as evidence against earth's motion in the early seventeenth century', *Logos* 14 (2011), 69-85.
570. P. Ponzio, 'Teologie e copernicanesimo: Bellarmino, Campanella, Foscarini', in M. Bucciantini a.o. (eds.), *Il caso Galileo: una rilettura storica, filosofica, teologica,* Firenze, Olschki, 2011, 91-107.

Benninghaus, August (1880-1942)
571. H. Rieke-Benninghaus, *P. August Benninghaus SJ: Märtyrer aus Druchhorn*, Münster, Selbstverlag, 2011, 34 p.

Berchmans, Jan (1599-1621)
572. A. Nicolás, 'Homélie à l'occasion du centenaire de l'Église saint Jean Berchmans de Bruxelles', *Vies consacrées* 83 (2011), 5-10.

Bernard, Charles (1923-2001)
573. F. Asti,'Criteri fondanti della mistica cristiana secondo Ch. A. Bernard', *Rivista di Ascetica e Mistica* (2008), 125-162.

Berrigan, Daniel (1921-)
574. A. Garcia & B. Aritzi, *Los hermanos Berrigan. Vivir en protesta,* Madrid, Fundación E. Mounier, 2010, 141 p.

Berthieu, Jacques (1838-1896)

575. P. Molinari, 'Il gesuita Giacomo Berthieu, martire del Madagascar (1838-1896)', *La Civiltà Cattolica* 163 (2012), 354-366.

Bertrand, Joseph (1801-1884)

576. F.X. Clooney, 'Some reflections on the caste according to fr. J. Bertrand, SJ, 19th century French Jesuit', *Indian Church History Review* 43 (2009), 51-76.

Beschi, Costanzo Giuseppe (1680-1747)

577. P. Granziera, 'Christianity and Tamil culture. Father Joseph Beschi and the image of the Virgin Mary', *Toronto Journal of Theology* 27 (2011), 249-266.

Bettinelli, Saverio (1718-1808)

578. G. Catalani, *Saverio Bettinelli e Giacomo Casanova: un incontro mancato chez Voltaire,* Verona, QuiEdit, 2011, 134 p.

Beyer, Jean (1914-2002)

579. T. Vanzetto, 'Il diaconato secondo il pensiero di Jean B. Beyer, S.I.', *Quaderni di diritto ecclesiale* 24 (2011), 132-141.
580. G. Ghirlanda, 'Genio di un canonista; Jean Beyer, S.I.', *Quaderni di diritto ecclesiale* 25 (2012), 19-49.
581. M. Kovač, 'Bibliografia di p. Jean B. Beyer, S.I.', *Quaderni di diritto ecclesiale* 25 (2012), 6-15.
582. M. Kovač, Dissertazioni dottorali dirette da p. Jean B. Beyer, S.I., *Quaderni di diritto ecclesiale* 25 (2012), 16-18.
583. G. Sarzi Sartori, A dieci anni dalla morte di Padre Beyer *Quaderni di diritto ecclesiale* 25 (2012), 55 -64.
584. T. Vanzetto, 'Not a mo' di appendice all'articolo di P. Ghirlanda. Lo Schema sugli Istituti di vita consecrata proposto da P. J. Beyer', *Quaderni di diritto ecclesiale* 25 (2012), 50-54.

Bidermann, Jakob (1578-1639)

585. J.L. Hagens, '*Spielen und Zuschauen in Jakob Bidermanns Philemon Martyr (Teil II). 'Theatrum Mundi' als anti-deterministische und anti-humanistische Waffe des Jesuitentheaters', Daphnis 30 (*2001), 691-725.

Bisselius, Johannes (1601-1682)

586. W. Kühlmann, 'Zwischen Adaption, Integration und Revokation: Deutsche Schwankliteratur (J. Pauli) in der Jesuitenlyrik

des Johannes Bisselius (1601-1682)', in J.D. Müller (ed.), *Aemulatio: Kulturen des Wettstreits in Text und Bild (1450-1620),* Berlin [etc.], De Gruyter. 2011, 537-569.

Bolland, Jean de (1596-1665)
See also 895.

587. R. de la Haye, 'Jean de Bolland (1596-1665), wetenschapper in kerk en klooster', in E. van Royen (red.), *Maastricht kennisstad. 850 jaar onderwijs en wetenschap,* Nijmegen, Vantilt, 2011, 54-71.

Bonifacio, Juan (1538-1606)
588. C. González Gutiérrez, *El códice de Villagarcía de P. Juan Bonifacio. (Teatro clásico del siglo XVI),* Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2000, 772 p.

Boone, Jean Baptiste (1794-1871)
589. D. Butaye, 'Boone, Jean Baptiste (1794-1871), *Nationaal Biografisch Woordenboek* 20 (2011), 80-86.

Borja, Francisco de (1510-1572)
See also 27, 491, 494, 775, 936.

590. M.A. Alcalde Arenzana, 'Tres generales jesuitas de talla internacional en Calahorra (II): Francisco de Borja', *Kalakorikos* 12 (2007), 366-376.
591. J. Cuadriello, 'La urna como jeroglífico: Francisco de Borja, despojo y reliquia', in R. García Mahíques & V. Zuriaga Senent (ed.) *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural,* vol. 1, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2008, 59-84.
592. M.A. Picó Pascual, 'Una obra musical profana inédita de San Francisco de Borja: ¡Ay, qué cansera! Déxeme usted', in R. García Mahíques & V. Zuriaga Senent (ed.), *Imagen y Cultura. La interpretación de las imágenes como Historia cultural,* vol. 1, Valencia, Biblioteca Valenciana, 2008, 1277-1281.
593. C.M. Sancho, 'Francisco de Borja: gobierno del mundo, gobierno del alma', *Razón y Fe* 261 (2010), 25-40.
594. E.J. Alonso Romo, 'Francisco de Borja y Simão Rodrigues: dos coetáneos frente a frente', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en*

la Edad Moderna, Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 269-284.
595. J.L. Betrán Moya, 'La Compañía de Jesús y el mundo del libro impreso en tiempos de Francisco de Borja', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 395-414.
596. L.M. Brockey, 'Son of the fathers. Juan de Borja, Francisco de Borja, and the Lisbon Jesuits', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 359-369.
597. J. Burrieza Sánchez, 'Las inquietudes fundacionales de los descendientes de Francisco de Borja en la Compañía de Jesús', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 285-317.
598. E. Callado Estela, 'En tierra de infieles. Fray Juan Micó y la fundación Borgiana de Santa Cruz de Llombai', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 223-235.
599. G. Civale, 'Francesco Borgia e gli esordi della pastorale gesuitica nei confronti dei soldati (1565-1570)', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 207-221.
600. S. Doménech García, 'La imagen de San Francisco de Borja y el discurso de la Compañía de Jesús en la evangelización del nuevo mundo', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 319-336.
601. P. Endean, 'Borja in the historiography of Jesuit spirituality', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 199-205.
602. A. Esponera Cerdán, 'La corriente castellana de reforma, Francisco de Borja y los dominicos de Valencia', in E. García Her-

nán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 237-254.

603. A. Felipo Orts, 'La actitud institucional ante el proceso de canonización de San Francisco de Borja', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 59-78.
604. F. Fernández Izquierdo, 'Francisco de Borja, caballero de la Orden Militar de Santiago', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 79-102.
605. B. Franco Llopis, 'Arte y misión. San Francisco de Borja y la difusión de la doctrina católica en las Indias interiores', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 695-710.
606. R. García Cárcel, 'El virreinato de Francisco de Borja en Cataluña', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 349-358.
607. E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 800 p.
608. R. García Mahíques, 'Francisco de Borja y la visualidad jesuítica', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 577-595.
609. C. Lennon, 'Francisco de Borja and the Irish mission of the Society of jesus', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 457-463.
610. R.A. Maryks, 'Jesuits of Jewish ancestry under Francisco de Borja's generalate', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.),

Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna, Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 189-197.

611. F.d.B. Medina Rojas, 'El P. Francisco de Borja y la financiación del Colegio Romano-Borgiano durante la crisis Europea mediosecular', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 543-575.
612. M. Navarro Sorní, 'La espiritualidad valenciana del siglo XVI y San Francisco de Borja', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 669-679.
613. F. Palomo, 'Mover a los otros movido y, encendido, abrasarlos. Francisco de Borja, la predicación y el ejercicio de la misión en la Compañía de Jesús', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 523-542.
614. S. La Parra López, 'La familia de San Francisco y la violencia señorial Valenciana: El caso Diego de Borja', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 145-165.
615. S. Pastore, 'La otra cara de la Compañía: Francisco de Borja tra profetismo e inquisizione', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 619-631.
616. S. Pavone, 'I dimessi dalla Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia: una nuova questione storiografica', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 465-479.
617. M.E. Perry, 'El legado de Francisco de Borja en las escuelas para niños moriscos', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.),

Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna, Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 609-617.
618. F. Pons Fuster, 'Dos modelos culturales y religiosos. Juan de Borja y su hijo Francisco de Borja', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 167-187.
619. E. Rhodes, 'Las vidas de Francisco de Borja y las normas del género', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 681-687.
620. W. Rincón García, 'Iconografía de San Francisco de Borja en el arte español', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 415-437.
621. M. Ruiz Jurado, 'Hacia la auténtica personalidad de San Francisco de Borja', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 115-131.
622. A. Weber, 'Los jesuitas y las carmelitas descalzas en tiempos de San Francisco de Borja: amistad, rivalidad y recelos', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 103-113.
623. P. Williams, 'Grandson of St Francisco de Borja: The duke of Lerma as patron of the Church', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 371-394.

Bošković, Ruđer (1711-1787)

624. D. Krajnović , 'A Jesuit anglophile: Rogerius Boscovich in England', *Astronomy and Geophysics* 52 (2011), 16-20.

Bosmans, Henri (1852-1928)

625. A. Brigaglia, 'Saccheri vu par Corrado Segre en Italie et par Mansion et Bosmans en Belgique', *Bulletin de la Classe des Sci-*

ences 6e série, 21 (2010), 83-104.
626. N. Golvers, 'Henri Bosmans, s.j., et la mission jésuite en Chine,' *Académie royale de Belgique. Bulletin de la Classe des sciences*, 6e série, 21 (2010), 135-152.
627. A. Heeffer a.o., 'Bibliographie d'Henri Bosmans', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 253-298.
628. M. Hermans, 'Henri Bosmans: sa formation et ses réseaux de relations', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 27-72.
629. M. Hermans (ed.), 'Correspondance de Paul Mansion adressée à Henri Bosmans', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 217-251.
630. J. Mawhin, 'La tentative belge d'édition des œuvres complètes d'Euler vue par Henri Bosmans', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 105-133.
631. P. Van Praag, 'Introduction: le Père Henri Bosmans, historien des mathématique', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 1-16.
632. P. Radelet-de Grave & M. Hermans, 'Le fonds Henri Bosmans', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 189-215.
633. A. Romano, 'Henri Bosmans, jésuite et historien des mathématiques dans la Belgique du premier XXe siècle', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 153-168.
634. P. Sauvage, 'Notice biographique du père Henri Bosmans', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 17-26.
635. P. Sauvage, 'Le père Henri Bosmans et l'historiographie au tournant du XXe siècle', *Bulletin de la Classe des Sciences* 6e série, 21 (2010), 169-187.

Bosses, Barthélemey Des (1668-1738)
636. B. Look, 'Leibniz and the substance of the vinculum substantiale', *Journal of the History of Philosophy* 38 (2000), 203-220.

Bouhours, Dominique (1628-1702)
637. J.V. Blanchard, 'Dominique Bouhours, 1628-1702', in F. Jaouën (ed.), *Seventeenth-century French writers,* Detroit, Gale Group, 2002, 268.

Bouillard, Henri (1908-1981)
638. J. Doré, 'Henri Bouillard: un grand théologien jésuite à l'Institut Catholique de Paris', *Transversalités* 109 (2009), 141-148.
639. E. Fouilloux, 'Henri Bouillard et Saint Thomas d'Aquin (1941-

1951)', *Recherches de Science Religieuse* 97 (2009), 173-183.
640. C. Geffré, 'La théologie fondamentale d'Henri Bouillard revisitée', *Transversalités* 109 (2009), 171-180.
641. J.M. Glé, 'La vie et l'œuvre d'Henri Bouillard', *Transversalités* 109 (2009), 149-158.

642. P.M.T. Han, 'Révélation et expérience: la connaissance naturelle chez Henri Bouillard, *Transversalités* 109 (2009), 159-170.

643. J. Hanvey, 'Henri Bouillard: the freedom of faith', in G. Flynn & P.D. Murray (eds.), *Ressourcement. A movement for renewal of twentieth-century catholic theology,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 263-277.

Bouvet, Joachim (1656-1730)
644. X. Zhang, 'Les études sur le Yijing au début de la dynastie Qing', in S. Li (ed.), *Chine, Europe, Amérique: Rencontres et échanges de Marco Polo à nos jours,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2010, 249-258.

Boym, Michał (1612-1659)
645. M. Miazek-Męczńska, 'Michal Boym SJ - misjonarz, uczony, dyplomata', *Chiny dzisiaj* 4 (2009), 32-45.
646. Z. Xiping, 'Michel Boym and Athanasius Kircher', in W. Ku & X. Zhao (eds.), *Antoine Thomas S.J., to Celso Constantini: Multiaspect studies on Christianity in modern China,* Beijing, Social Sciences Academic Press / Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2011, 159-186.

Brackley, Dean (1946-2011)
647. 'In memoriam: Dean Brackley, S.J. (1946-2011)', *Revista latinoamericana de teología* 28 (2011), 269-270.

Brébeuf, Jean de (1593-1649)
648. Y. Le Bras, 'Les *Relations* du père Jean de Brébeuf en Huronie: écriture hagiographique et ethnographie', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 139-148.
649. C. Podruchny & K. Magee Labelle, 'Jean de Brébeuf and the Wendat voices of seventeenth-century New France', *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 34 (2011), 97-126 .

Brignole Sale, Anton Giulio (1605-1662)

650. C.A. Girotto, 'Materiali lucchesi per Anton Giulio Brignole Sale gesuita', *Studi Secenteschi* 51 (2010), 259-289.

Brosse, Jean-Baptiste de la (1724-1782)

651. J.E. Bishop & K. Brousseau, 'The end of the Jesuit lexicographic tradition in Nehirawewin : Jean-Baptiste de la Brosse and his compilation of the Radicum Montanarum Silva (1766-1772)', *Historiographia Linguistica* 38 (2011), 293-324.

Browe, Peter (1876-1949)

652. H. Lutterbach, 'Peter Browe SJ (1876-1949)', in *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert: deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts,* Band 1, Münster, Aschendorff, 2011, 208-218.

Browne, Frank (1880-1960)

653. E.E. O'Donnell, *Fr Browne's Titanic album. Centenary edition,* Dublin, Messenger, [2]2011, 120 p.

Brumoy, Pierre (1688-1742)

654. M. Bastin-Hammou, 'Introduction. Brumoy, pédagogue et passeur du théâtre grec', *Anabases* 14 (2011), 27-41.
655. F. Fassina, 'Riccoboni e Brumoy. Due Dissertations sulla tragedia', *Anabases* 14 (2011), 101-112.
656. J.P. Grosperrin, 'La «cérémonie» comme catégorie critique dans le Théâtre des Grecs du P. Brumoy', *Anabases* 14 (2011), 61-73.
657. C. Lechevalier, 'L'imaginaire de la représentation dans Le Théâtre des Grecs de Brumoy (1730)', *Anabases* 14 (2011), 75-86.
658. C. Orfanos, 'La critique suspendue: le P. Brumoy et l'histoire', *Anabases* 14 (2011), 43-59.
659. J.N. Pascal, 'De la somme à l'encyclopédie. Parcours à travers un siècle d'éditions du Théâtre des Grecs (1730-1826)', *Anabases* 14 (2011), 113-131.
660. R. Piana, 'Brumoy et l'interprétation satirique d'Aristophane', *Anabases* 14 (2011), 87-100.
661. 'Bibliographie générale', *Anabases* 14 (2011), 133-138.

Buffier, Claude (1661-1737)

662. J.D. Burson, 'Claude G. Buffier and the maturation of the Jesuit synthesis in the age of enlightenment', *Intellectual History Re-*

view 21 (2011), 449-472.

Bzenszky, Rudolf (1651-1715)

663. A. Molnár, 'Rudolf Bzenszky SJ (1651-1715) ein tschechischer Missionar und Geschichtsschreiber in Siebenbürgen', in I. Monok & P. Ötvös (eds.), *Lesestoffe und kulturelles Niveau des niederen Klerus. Jesuiten und die nationalen Kulturverhältnisse. Böhmen, Mähren und das Karpatenbecken im XVII. und XVIII. Jahrhundert* Szeged, Scriptum RT, 2001, 67-77.

Calvez, Jean-Yves (1927-2010)

664. H. Laux a.o., *Le Père Jean-Yves Calvez jésuite penseur du social,* Paris, Mediasèvres, 2011, 54 p.

Campion, Edmund (1539-1581)

665. R. Simpson, *Edmund Campion,* Leominster, Gracewing, 2010, 687 p.
666. J. Wright, 'The reckoned expense. Edmund Campion and the early English Jesuits', *Renaissance and reformation 33 (*2011), 154-155.

Canisius, Petrus (1521-1597)

667. Benedetto XVI, 'Pietro Canisio', in his *Dottori della Chiesa,* Citta del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2011, 20-27.
668. K. Langert, *Das Wirken des Petrus Canisius im Bistum Augsburg und an der Universität in Dillingen,* Augsburg, Universität, 2011, 79 p.
669. R. van de Schoor, 'Canisius als Herausgeber. Die Ausgaben von Tauler (1543), Kyrill (1546) und Leo dem Großen (1546)', *Ons Geestelijk Erf* 82 (2011), 161-186.

Carvalho Azevedo, Marcello de (1927-2010)

670. M.E. Iglesias, 'Um perfil do Pe. Marcello de Carvalho Azevedo', *Convergência* 45 (2010), 287-294.

Castiglione, Giuseppe (1688-1766)

671. M. Gimm, 'Chinesische Hunde und Hundenamen. Zu einer dreisprachigen Bilderfolge des Hofmalers Giuseppe Castiglione', in R. Emmerich & H. Stumpfeldt (eds.), *Und folge nun dem was mein Herz begehrt,* Hamburg, Hamburger Sinologische Gesellschaft, 2002, 93-136.

Certeau, Michel de (1925-1986)

672. E. Maigret, 'Les trois héritages de Michel de Certeau. Un projet

éclaté d'analyse de la modernité', *Annales. Histoire, Sciences Sociales 55 (*2000), 511-549.
673. A.M. Fortuna, 'Tradire il passato: un commento a il mito delle origini di Michel de Certeau', *Vivens homo* 21 (2010), 495-523.
674. T. Wang, 'The theological implications of Michel de Certeau's cultural theory: with special reference to Sino-Christian theology', *Logos & Pneuma (Chinese journal of theology) 34* (2011), 1109-1128.

Chappelle, Albert (1929-2003)
675. M.L. Calmeyn, *«La parole dans l'histoire et la symbolique de l'action». Principes et fondements théologiques de la morale selon d'oeuvre du père Albert Chappelle S.J.*, Romae, Pontificia Università Lateranense, 2010, 289 p.
676. B. Pottier (éd.), *Dieu à la source: la théologie d'Albert Chapelle,* Bruxelles, Lessius, 2010, 300 p.

Chaumonot, Pierre Joseph Marie (1611-1693)
677. A. Greer, 'A wandering Jesuit in Europe and America Father Chaumonot finds a home', in L. Gregerson & S. Juster (eds.), *Empires of God: Religious encounter in the early modern Atlantic,* Philadelphia, UPP, 2011, 106-122.

Claver, Pedro (1580-1654)
678. J. Gabernet, *Pere Claver. Portic de l'Excm. Sr Bisde de Solsona, Dr. Miquel Moncadas,* Barcelona, Claret, 2010, 191 p.

Clavius, Christoph (1537-1612)
679. A. Udías, 'Christopher Clavius (1537-1612), iniciador de la tradición científica de la Compañía de Jesús', *Razón y fe* 265 (2012), 339-349.

Colombière, Claude la (1641-1682)
680. W.P. O'Brien, 'A pragmatic interpretation of the 'indwelling of Christ' in the preaching of Claude La Colombière (1641-1682)', *Seventeenth-century French Studies 32 (*2010), 165-178.

Coomans, Pieter (1638-1685)
681. A.V. de Viana, 'Belgian missionaries in 17th century Marianas: The role of Fr. Peter Coomans and Fr. Gerard Bouwens', *Philippiniana sacra 46 (*2011), 85-109.

Cordeiro, António (c. 1641-1722)

682. E. Ferraz da Rosa, 'De Vitorino Nemésio a António Cordeiro: A restauração de Portugal como ideal histórico Açoriano', *Boletim do Instituto Histórico da Ilha Terceira 59* (2001), 87-114.
683. E. Ferraz da Rosa, 'De Vitorino Nemésio a António Cordeiro: A restauração de Portugal como ideal açoriano' in his *O Risco das Vozes, Estudos e Ensaios,* Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 2006, 93-105.

Creux, François Du (1596-1666)

684. A. Hamel, 'Les Historiae Canadensis (1664) du père François Du Creux: enjeux et problèmes littéraires', *Tangence* 92 (2010), 67-82.

Croix, Camille de la (1831-1911)

685. J.M. Guillouët & N. Faucherre, 'Des archéologues au service de la foi? Le père de la Croix à Saint-Philbert-de-Grand-Lieu et le chanoine Durville à Nantes', *de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 118 (2011), 323-333.

Daniel, João (1722-1776)

686. K.S. Costa, '*Natureza, colonização e utopia na obra de João Daniel', História, Ciências, Saúde-Manguinhos 14 suppl.* (2007), 95-112.

Daniélou, Jean (1905-1974)

See also 827.

687. B. Pottier, 'Daniélou and the twentieth-century patristic renewal', in G. Flynn & P.D. Murray (eds.), *Ressourcement. A movement for renewal of twentieth-century catholic theology,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 250-262.

Delehaye, Hippolyte (1859-1941)

688. B. Joassart, 'Correspondances de byzantinistes du 20e siècle. H. Delehaye - J. Pargoire - S. Salaville - M. Jugie - G. Anrich', *Analecta Bollandiana* 128 (2010), 393-414.

Delp, Alfred (1907-1945)

689. W. Becker, 'Alfred Delp SJ - Widerstand aus dem Glauben: ein Zeugnis seines Mitangeklagten Franz Reisert aus dem Kreis um Franz Sperr', in H. Finger (ed.), *Ortskirche und Weltkirche in der Geschichte: Kölnische Kirchengeschichte zwischen Mittelater*

und Zweitem Vatikanum, Köln [etc.], Böhlau. 2011, 657-682.

690. K.H. Neufeld, 'Alfred Delp: für den Menschen in den Widerstand', in M. Delgado a.o., *Ringen um die Wahrheit. Gewissenskonflikte in der Christentumsgeschichte,* Fribourg, Academic Press/ Stuttgart, Kohlhammer, 2011, 339-349.

Desideri, Ippolito (1684-1733)

691. T. Pomplun, 'Natural reason and Buddhist philosophy: The Tibetan studies of Ippolito Desideri, SJ (1684-1733)', *History of Religions* 50 (2011), 384-419.
692. M.J. Sweet & L. Zwilling (eds.), *Mission to Tibet. The extraordinary eighteenth-century account of Father Ippolito Desideri,* Boston, Widom Publications, 2010, 795 p.

Diaz Jr., Manuel (1574-1659)

693. L. Sher-shiueh, 'Chou xin zhi yao, ling bing zhi shen ji: Yang Manuo yi 'Qing shi jin shu' chu tan' [A medicine to heal the heart, a spiritual remedy for the ills of the soul: a preliminary discussion of Manuel Diaz Jr.'s translation of the *Imitatio Christi*], *Bianyi luncong* 4 (2011), 1-38.'

Dillon, Ian (1926-2011)

694. A. Hamilton, 'Shop floor priest', *Eureka Street* 21/7 (2011), 31-33.

Dirrhaim, Franz Xaver (1679-1748)

695. K.H. Stadelmann (ed.), *Franz Xaver Dirrhaim, Biennium itineris oder Reisebericht in die Missionen des Vizekönigreichs Peru im Jahre 1718,* Tübingen, Edition Isele, 2008, 393 p.

Doran, Robert (1939-)

See also 796, 797, 804, 907.

696. R.M. Curnow, 'Robert Doran's theology of history and the liberation of the poor', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee**,** Marquette University Press, 2009, 51-69.
697. D. Dias, 'The emergence of a systematics of religious diversity. Contributions from Robert M. Doran', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee**,** Marquette University Press, 2009, 93-111.
698. G. Whelan, 'Culture building in Kenya: employing Robert

Doran's thought in parish work', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 487-508.

Drachovsky, Jan (1577-1644)

699. O. Koupil, 'Joannes Drachovius SJ jako teoretik české časoměrné poezie' [J.D. watches as a theorist of poetry], *Ceska Literatura* 58 (2010), 147-167.

Drexel, Jeremias (1581-1638)

700. T. Van Houdt, 'Hieremias Drexel's emblem book Orbis phaëthon (1629): moral message and strategies of persuasion', in K.A. E. Enenkel (ed.), *Mundus emblematicus: studies in neo-Latin emblem books,* Turnhout, Brepols, 2003, 325-350.
701. T. Van Houdt, 'From Jesuit ethics to Protestant natural law. Johan Ihre and Hieremias Drexel's moral treatise on the vices of the tongue', *Lychnos. Annual of the Swedish History of Science Society* 2010, 41-60.
702. M. Mendillo & A. Shapiro, 'Scripture in the sky: Jeremias Drexel, Julius Schiller, and the christianizing of the constellations', *Inspiration of astronomical phenomena 6 (*2011), 181-196.

Dulles, Avery (1918-2008)

703. P.W. Carey, *Avery Cardinal Dulles, SJ. A model theologian, 1918-2008,* New York / Mahwah NJ, Paulist Press, 2010, 710 p.
704. P.W. Carey, 'England, Brownson, and Dulles: religious biography and the Catholic tradition', *U.S. Catholic Historian* 29/3 (2011), 1-7.

Dupuis, Jacques (1923-2004)

705. A. Mong Ih-Ren, 'In many and diverse ways: examining Jacques Dupuis' theology of religious pluralism', *Dialogue & Alliance* 25 (2011), 71-85.

Ellacuria, Ignacio (1930-1989)

706. T. Fornet-Ponse, *Ignacio Ellacuria interkulturell gelesen*, Nordhausen, Bautz, 2008, 144 p.
707. R. Cardenal, 'Itinerario intelectual de Ignacio Ellacuria', *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (2009), 241-254.
708. H. Gudiel, 'Realidad humana y religacón en Zubiri y su recepción en Ellacuria', *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (2009), 299-334.

709. M. Mazón, ‘Ignacio Ellacuria, 20 años despues’, *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (2009), 279-298.
710. A. Rosillo Martínez, ‘El pensamiento juridico de Ignacio Ellacuria. Hacia la construcción de una teoría crítica de derechos humanos’, *Revista Latinoamericana de Teología* 26 (2009), 255-278.
711. T. Fornet-Ponse, ‘Erlösung und Befreiung: zwanzig Jahre nach der Ermordung von Ignacio Ellacuria, *Orientierung* 21 (2009), 233-236.
712. D.J. Burgardt, ‘Realidad de religación. La religación como actitud personal radical en la filosofía de la religión de I. Ellacuría’, *Stromata* 67 (2011), 133-168.
713. T. Fornet-Ponse, ‘Metaphysik und Politik - Oder warum Philosophie politisch und befreiend ist. Erläuterungen zum Philosophieverständnis Ignacio Ellacurías’, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58 (2011), 86-106.
715. J.A. Senent de Frutos, ‘La función de la universidad en el pensamiento de Ignacio Ellacuría. Una visión desde nuestro contexto actual’, *Revista Latinoamericana de Téología* 28 (2011), 121-142.
716. J.A. Senent de Frutos & J.M. Galiana, *Ignacio Ellacuria 20 años despues,* Sevilla, Universidad de Sevilla / Instituto Andaluz de Administración Pública, 2011, 503 p.

Enomiya-Lassalle, Hugo (1898-1990)

717. D. Klaas, *Pastoralpsychologie und Transzendenzerfahrung. Impulse für eine diakonische Seelsorge im Werk von Karlfried Graf Dürckheim,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011, 319 p.

Eschenbrender, Pantaleon (1689-1753)

718. D. Detiège, ‘Ein vergessener Lehrer und Autor des Rheinlandes: Pantaleon Eschenbrender S.J. (1689 Breitbach - 1753 Köln)’, *Pro Lingua Latina*, 12 (2010), CX-CXV.

Eximeno y Pujades, Antonio (1729-1808)

719. H.C. Jacobs, ‘Antonio Eximeno y Pujades (1729-1808) y su novela «Don Lazarillo, Vizcardi» en el contexto de sus teorías musicales’, in in M. Tietz (ed.), *Los jesuites españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII,* Madrid, Iberoamericana / Frankfurt, Vervuert, 2001, 401-412.

Favre, Pierre (1506-1546)

720. S. Madrigal Terrazas, 'Pedro Fabro ante la Reforma Protestante', *Estudios Eclesiásticos* 82 (2007), 277-307.

Fáy, Dávid (1721-1767)

721. B.H. Domingues & B. Machado dos Santos, 'Sob o signo das Luzes: o pensamento jesuítico e a Ilustração nas cartas do Padre David Fáy', *História Unisinos* 13 (2009), 233-240.

Febvre, Jacques Le (1694-1755)

722. J. Herman, 'Pierre Bayle contre Jacques Le Febvre S.J.. L'infaillibilité du pape dans Bayle en petit', in J. Herman a.o. (eds.), *Les philosophes et leurs papes,* Amsterdam / New York, Rodopi, 2009, 49-65.

Feller, François Xavier de (1735-1802)

723. F. Colotte, 'Les polémiques anti-jansénistes de l'abbé François-Xavier de Feller', in R. Baustert, *Le jansénisme et l'Europe,* Tübingen, Günter Narr Verlag, 2010, 125-142.

Ferrari, Giovanni Battista (1584-1655)

724. E. Oy-Marra, 'Die Natur als Künstlerin: Giovanni Battista Ferraris Beschreibungen technischer Verfahren zur Herstellung von Blumenbildern', in E. Oy-Marra & V.R. Remmert (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder,* Berlin, Akademie Verlag, 2011, 203-229.

Fouquet, Jean-François (1665-1741), Jesuit until 1722

725. A. Albanese, 'La Cina secondo il figurismo di Foucquet (1665-1741) in alcuni documenti dell'epoca', in G. Tamburello (ed.), *L'invenzione della Cina,* Galatina, Congedo, 2005, 39-53.
726. J. Kolmas, 'Foucquet's 'Tabula chronologica historicae Sinicae': Latin text and Czech translation', *Listy filologicke* 130 (2007), 229-259.
727. N. Golvers, '*Bibliotheca in cubiculo*: The 'personal' library of Western books of Jean-François Foucquet, SJ in Peking (Beitang, 1720) and the intertextual situation of a Jesuit scholar in China', *Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies 58* (2010), 249-280.

Fritz, Samuel (1654-1725)

728. A. Álvarez López, *En busca de la memoria perdida: Samuel Fritz y*

la fundación de Yurimaguas, Iquitos, Corte Superior de Justicia de Loreto, [2009], 145 p.

Froís, Luis (1532-1597)

729. F. Lestringant, 'L'antipathie entre les peuples (XVIe-XVIIe siècles), de Luis Froís à Antoine Galland', *Cahiers de l'Association internationale des études françaises* 54 (2002), 175-192.

Gaubil, Antoine (1689-1759)

730. J. Gernet, 'À propos du Père Gaubil S.J., à Pékin de 1723 à 1759', *Académie des inscriptions & belles-lettres* 1 (2009), 9-19.

Genechten, Mon Van (1903-1974)

731. L. Swerts & K. De Ridder, *Mon Van Genechten (1903-1974): Flemish missionary and Chinese painter: Inculturation of Christian art in China*, Leuven, Leuven University Press, 2002, 188 p.

Ginneken, Jacques van (1877-1945)

732. G.P. van der Stroom, *Jac. van Ginneken onder vuur. Over eigentijdse en naoorlogse kritiek op de taalkundige J.J.A. van Ginneken S.J. (1877-1945),* Amsterdam, Stichting Neerlandistiek VU, 2012, 372 p.

Gonzaga, Luigi (1568-1591)

See also 366, 416.

733. C. Jetter, '"Die Göttlich Lieb fischet in dem Welt-Meer ..." Die Heiligen Aloysius von Gonzaga und Stanislaus Kostka als Leitfiguren am Jesuitengymnasium in Ellwangen', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 187-209.

735. M. Vincenti, *La chiesa di san Luigi Gonzaga in Santa restituta 1709-2009,* Todi, Ediciono dell'Anthurium, 2011, 80 p.

González, Tirso (1624-1705)

736. J.P. Gay, *Jesuit civil wars. Theology, politics and government under Tirso González (1687-1705),* Farnham / Burlington, Ashgate, 2012, 323 p.

Gracián, Baltasar (1601-1658)

737. S. Neumeister (ed.), *Baltasar Gracián : Antropología y estética,* Berlin, edition tranvía / Verlag Walter Frey, 2004, 336 p.

738. S. Neumeister (ed.), *Los conceptos de Gracián,* Berlin, edition tranvía / verlag Walter Frey, 2010, 281 p.
739. J.P. Coujou, 'Morale et politique chez Gracián', *Revue Thomiste* 110 (2010), 667-684.

Grassi, Orazio (1583-1654)
740. R. Bösel, 'Orazio Grassi S.J. La creatività di un 'saggiatore' dell'architettura', in A. Roca de Amicis (ed.), *Colloqui d'architettura 1,* Roma, Nuova Argos, 2006, 162-197.

Greef, Anthonie de (1589-1636)
741. W. Niessen, 'De bevrijding van een jezuïet in maart 1630', *Nijmeegs Katern* 25/1 (2011), 2-8.

Gumilla, José (1686-1750)
742. M. Ewalt, *Peripheral wonders. Nature, knowledge, and Enlightenment in the eighteenth-century Orinoco,* Lewisburg, Bucknell University, 2008, 258 p.

Haag, Rafael (1885-1978)
743. W. Totok, 'Aus der Akte des Jesuiten Rafael Haag / OV "Radu Haralambie', *Halbjahresschrift für südosteuropäische Geschichte, Literatur und Politik* 22 (2010), 111-120.

Hackett, William (1878-1954)
744. B. Niall, 'Playing Providence: A Jesuit in Limerick, 1914-21', *The Australasian Journal of Irish Studies 9* (2009), 130-152.

Haidelberger, Georg (1621-1683)
745. F. Fechner, 'Georg Haidelberger SJ (1621-1683) und die Kontroverstheologie des späten 17. Jahrhunderts', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 275-308.
746. J. Köhler, 'Georg Haidelberger Festpredigt zur Grundsteinlegung der Schönenbergkirche', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 309-345.

Havestadt, Bernhard (1714-1781)
747. M. Müller, 'Das ethnolinguistische Werk des Chilemissioinars P. Bernhard Havestadt', in *Sprachgrenzen - Sprachkontakte - kulturelle Vermittler: Kommunikation zwischen Europäern und Ausse-*

reuropäern (16.-20. Jahrhundert), Stuttgart**,** Franz Steiner Verlag, 2010, 47-74.

Hencxthoven, Émile van (1852-1906)

748. A.S. Gijs, 'Émile van Hencxthoven, un jésuite entre Congo et Congolais...', *Revue d'histoire ecclésiastique* 105 (2010), 652-688.

Hengst, Gerard (1715-1790)

749. P. Begheyn,'Gerard Hengst (1715-1790). Een nog onbekende Nijmeegse zilversmid', *Nijmeegs Katern* 25 (2011), 57-58.

Hercsik, Donath (1965-2010)

750. F. Meures, '† 13.11.2010 P. Donath Hercsik SJ', *Korrespondenzblatt fürdie Alumnen des Collegium Germanicum-Hungaricum,* 120 (2011), 144-146.

Hervás y Panduro, Lorenzo (1735-1809)

751. A. Astorgano Abajo, *El abate Lorenzo Hervás y Panduro, sabio polígrafo,* Toledo, Almud [etc.], 2010, 297 p.
752. M. Pesce, 'Il "Viage estático al mundo planetario" di Lorenzo Hervás y Panduro', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi. Aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, CLUEB, 2010, 451-464.
753. D. Proietti, 'La frammentazione dialettale e la situazione linguistico-culturale italiana nell'opera di Lorenzo Hervás y Panduro', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 587-608.

Hopkins, Gerard Manley (1844-1889)

See also 902.

754. J.F. Saville, *A queer chivalry. The homoerotic asceticism of Gerard Manley Hopkins,* Charlottesville, University Press of Virginia, 2000, 240 p.
755. D. Brown, *Gerard Manley Hopkins,* Oxford, Northcote House, 2004, 123 p.
756. A. Nichols, *Hopkins: Theologian's poet,* Ann Arbor, Sapientia Press, 2006, 216 p.
757. P. Mariani, 'Hopkins' late poetics: The Christ-saturated thing itself', *Image* 56 (2007), 100-111.
758. J.H. Lesher, '*Hopkins' creative use of Heraclitean materials', Inter-*

*national Journal of the Classical Tradition 18 (*2011), 282-269.
759. T.J. Morrissey, 'Gerard Manley Hopkins and his Irish friends', *Studies. An Irish Quarterly Review* 100 (2011), 349-362.
760. J. Pizza, 'Hopkins' counter stress', *Literature & Theology* 25 (2011), 47-63.
761. M. Ramírez Rodríguez, 'Claves de la poética de Gerard M. Hopkins', *Estudios. Revista cuatrimestral orden de la Merced* 68 (2011), 7-107.

Hoyos, Bernardo de (1711-1735)

762. P. Molinari, 'Il beato Bernardo Francisco de Hoyos S.I.', *Civilta Cattolica* 161 (2010), 319-332.

Hugo, Herman (1588-1629)

763. F.M. Dietz, 'Pia desideria through children's eyes. The eighteenth-century revival of Pia desideria in a Dutch children's book', *Emblematica* 17 (2009), 191-212.
764. M. Adlung, 'Erinnerungen an den Jesuitenpater Hermannus Hugo und seine vergessene Grabstelle in Rheinberg', *Der Niederrhein* 1 (2012), 8-12.

Hurtado Cruchaga, Alberto (1901-1952)

765. J. Ochagavía, 'Un santo estudioso. Un aspecto central poco conocido del padre Alberto Hurtado', *Cuadernos Monásticos* 43 (2008), 481-502.
766. S. Fernández, 'Los primeros conflictos del padre Hurtado y 'el espiritu de Lovaina'', *Teología y Vida* 51 (2010), 609-626.
767. M. Lock Gauthier, 'Le padre Alberto Hurtado Cruchaga (1901-1952): un engagement social fondé sur les Exercices de saint Ignace', *Vies consacrées* 83 (2011), 57-64.

Iglesias, Ignacio (1925-2009)

768. U. Valero, 'P. Ignacio Iglesias, S.J. In memoriam', *Manresa* 82 (2010), 69-80.

Inchofer, Melchior (c.1584-1648)

769. T. Cerbu, 'Melchior Inchofer, 'Un homme fin & ruse'', in J. Montesino & C. Solis (eds.), *Largo campo di filosofare,* La Orotava, Fundación Canaria Orotova de Historia de la Ciencia, 2001, 587-611.
770. R.J. Blackwell, *Behind the scenes at Galileo's trial. Including the first English translation of Melchior Inchofer's Tractatus syllepticus,*

Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 2006, 245 p.

Jalabert, Louis (1877-1943)

771. F. Alpi, 'L'épigraphie gréco-latine dans les *Mélanges de l'Université Saint-Joseph.* Autour des RR. PP. L. Jalabert et R. Mouterde s.j., *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62 (2009), 129-148.

Jeningen, Philipp (1642-1704)

772. C. Nebgen, 'Scheitern als Chance. Der geistliche Rekordhalter Philipp Jeningen SJ', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson*, Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 233-255.
773. J. Oswald, 'Philipp Jeningen SJ. Volksmissionar und Wahlfartsseelsorger in der Fürstpropstei Ellwangen', in F. Brendle a.o. (eds.), *Jesuiten in Ellwangen. Oberdeutsche Provinz, Wallfahrt, Weltmisson,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 2011, 213-231.

Jungmann, Josef Andreas (1889-1975)

774. R. Pacik, 'Josef Andreas Jungmann SJ (1889-1975)', in B. Kranemann (ed.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert*, Bd. 1, Münster, Aschendorff, 2011, 538-555.

Karrer, Otto (1888-1976)

775. P. Begheyn, 'Otto Karrer and his biography of Francisco de Borja (1921)', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 439-446.

Keenan, James (1953-)

776. J. Eagers, 'Understanding Aquinas in the contemporary catholic virtue-ethics. Comparison of Servais Pinckaers O.P. and James Keenan S.J.', *Angelicum* 88 (2011), 941-964.

Kilsdonk, Jan van (1917-2008)

777. T. Mikkers, 'Baanbrekend. Jan van Kilsdonk', in *Coming out churches. Gids voor kerk & homo,* Zoetermeer, Meinema, 2011, 49-51.

Kino, Eusebio (1645-1711)

See also 845, 846.

778. F. Ghetta & G. Polli, 'Diario del viaggio per mare da Genova a Cadice di Padre Eusebio Francesco Chini (12 Giugno - 14 Luglio 1678)', *Studi Trentini di Scienze Storiche* 89 (2010), 371-403.

Kircher, Athanasius (1601-1680)

See also 509, 646.

779. W. Ritz, *Athanasius Kircher (1602-1680) und seine Vaterstadt Geisa/Rhön*, Geisa, Rhönklub-Zweigverein Geisa e.V, [2009], 128 p.
780. F. De Luca (ed.), *Vita del Reverendo Padre Athanasius Kircher: autobiografia, Ro*ma: La Lepre, 2010, 124 p.
781. R. Buonanno, '*Athanasius Kircher: The 17th century science at the crossroads', Inspiration of astronomical phenomena 6* (2011), 547-556.
782. M. Fatica, 'Athanasius Kircher, ermete Trimegisto, i geroglifici egizi e i caratteri cinesi', in P. Arfé a.o. (eds.), *Adorare caelestia, gubernare terrena,* Turnhout, Brepols, 2011, 507-542.
783. J.E. Fletcher, *A study of the life and works of Athanasius Kircher, 'Germanus Incredibilis'. With a selection of his unpublished correspondence and an annotated translation of his autobiography,* Leiden / Boston, Brill, 2011, 607 p.

Lafitau, Joseph (1681-1746)

784. A. Motsch, 'De l'aperçu au système: Lafitau et l'anthropologie de la Contre-Réforme', in S. Linon-Chipon & J.F. Guennoc (eds.), *Transhumances divines. Récit de voyage et religion,* Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, 123-143.
785. J.M. Racault, 'La preuve par l'autre, ou du bon usage du paganisme. Théologie de la révélation primitive et comparatisme religieux chez Lafitau', in S. Linon-Chipon & J.F. Guennoc (eds.), *Transhumances divines. Récit de voyage et religion,* Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005, 145-165.

Laínez, Diego (1512-1565)

786. A. Albuquerque, *Diego Laínez SJ, first biographer of St. Ignatius of Loyola: his life, the biography, and Polanco's narrative,* Saint Louis, Institute of Jesuit sources, 2010, 194 p.

Lallemant, Louis (1588-1635)

787. D. Salin (ed.), *Louis Lallemant, Doctrine spirituelle,* Paris, Desclée de Brouwer, 2011, 480 p.

Laureati, Giovanni (1666-1727)

788. A. Maulo, "Quello che ho fatto, quello che ho sofferto, altri forse lo scriveranno". Il gesuita Giovanni Laureati e le due legazioni pontificie in Cina nella prima metà del Settecento F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, (195-214)

Lessius, Leonardus (1554-1623)

789. W. Decock, 'Leonardus Lessius (1554-1623) y el valor normativo de usus y consuetudo mercatorum para la resolución de algunos casos de conciencia en torno de la compra de papeles de comercio', in C.E. Madero M. (eds.), *Entre hecho y derecho: tener, poseer, usar en perspectiva histórica,* Buenos Aires, Manantial, 2010, 74-94.

Leveuvre, Jean (1922-2010)

790. Y. Camus, 'From oracles bones to DVD: Jean Leveuvre (1922-2010), Jesuit, lexicographer, sinologist', *Chinese Cross Currents* (April) 2011, 138-146.

Lievens, Constant (1856-1893)

791. S. de Smet, 'Constant Lievens achterna. Archief jezuïetenmissies in Indië en Ceylon', *KADOC-nieuwsbrief* 2011/5, 10-13.

Lobo, Jeronimo (1593-1678)

792. S. Halikowski-Smith, ''Descent into Hell'. The logistics and performative rhetorics of the Jesuit Jeronimo Lobo's crossing the Danakil desert in 1625', *Romance Studies 29 (*2011), 146-163.

Lonergan, Bernard (1904-1984)

793. P. Drilling, 'The psychological analogy of the Trinity: Augustine, Aquinas, and Lonergan', *Irish Theological Quarterly* 71 (2006), 320-337.
794. M. McGuckian, 'The role of faith in theology: A critique of Lonergan's method', *Irish Theological Quarterly* 71 (2006), 242-259.
795. T.B. Baba, 'Use of Husserl's method in Bernard Lonergan's Trinitarian theology', *Philosophy and Theology* 21 (2009), 43-104.
796. P.H. Byrne, 'Which scale of value preference? Lonergan, Scheler, von Hildebrand, and Doran', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 19-49.

797. J.D. Dadosky, 'Midwiving the fourth stage of meaning: Lonergan and Doran', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 71-92.
798. J. Flanagan, 'Lonergan's philosophy of art: from verbum to topics in education', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 113-144.
799. C. Hefling, 'Lonergan's Cur Deus homo: revisiting the 'Law of the cross'', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 145-166.
800. P.J. LaChance, 'Value, active meaning, and the method of praxis: soundings in Lonergan's thought', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 217-241.
801. K.R. Melchin, 'Lonergan, Girard, and conflict', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 345-351.
802. H.D. Monsour, 'Bernard Lonergan's early formulation of the foundational Nexus Mysteriorum in God's self-communication in creation', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 375-404.
803. M.D. Morelli, 'Lonergan's debt to Hegel and the appropriation of critical realism', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 405-421.
804. N. Ormerod, 'Charles Taylor in conversation with Lonergan and Doran: on upper and lower blades', in J.D. Dadosky (ed.), *Meaning and history in systematic theology. Essays in honor of Robert M. Doran,* Milwaukee, Marquette University Press, 2009, 449-463.
805. N. Ormerod, 'Charles Taylor and Bernard Lonergan on natural theology', *Irish Theological Quarterly* 74 (2009), 419-433.
806. M. Carley, 'Religious education in a world of shifting horizons. The contribution of Bernard J. F. Lonergan, S.J. (1904-1984)', *Theoforum* 41 (2010), 77-91.
807. R. Moloney, 'The dialectics of history: Doran, Lonergan, Voegelin', *Milltown Studies* 65 (2010), 22-41.

808. P.M. Figueroa Turienzo, ‘Hacia una fundamentación del hacernos a nosotros mismos en la reflexión ética de Bernard Lonergan’, *Stromata* 67 (2011), 245-284.
809. D.A. Helminiak & B.D. Feingold, ‘Being authentic about authenticity. Opportunities, requirements, applications, and a progress report on measurement of a key Lonergian notion’, *Studies in Religion* 40 (2011), 535-553.
810. R. Moloney, ‘A footnote to soteriology: Alselm, Rivière, Lonergan’, *Milltown Studies* 68 (2011), 72-89.
811. J.D. Wilkins, ‘Grace and growth: Aquinas, Lonergan, and the problematic of habitual grace’, *Theological Studies* 72 (2011), 723-749.
812. D.W. Aiken, ‘Bernard Lonergan’s critique of reductionism. A call to intellectual conversion’, *Christian Scholar’s Review* 41 (2012), 233-251.
813. A. Kennedy, ‘Christopher Dawson’s influence on Bernard Lonergan’s project of “Introducing history into theology”’, *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture* 15 (2012), 138-164.
814. N. Ormerod a.o., ‘The development of catholic social teaching on economics: Bernard Lonergan and Benedict XVI’, *Theological Studies* 73 (2012), 391-421.
815. J.D. Wilkins, ‘Why two divine missions? Development in Augustine, Aquinas, and Lonergan’, *Irish Theological Quarterly* 77 (2012), 37-66.

Lorson, Peter / Pierre (1897-1954)

816. P. Burg, ‘Lucien Valdor, Pierre Lorson und Romano Guardini’, *Theologie und Philosophie* 85 (2010), 571-574.
817. P. Burg, *Saar-Franzose: Peter/Pierre Lorson SJ*, [Trier], Paulinus, 2011, 294 p.

Lozano, Pedro (1697-1752)

818. J.G. Cargnel, ‘*Reflejos del patronato en el historiador jesuita Pedro Lozano S.J.’, Folia Histórica del Nordeste 18* (2010), 97-111.

Lubac, Henri de (1896-1991)

820. I. Morali, ‘Il concetto di cattolicità in de Lubac. Per una comprensione del pensiero conciliare’, *Ad Gentes: Teologia e antropologia della missione* 1 (2004), 5-18.
821. R. Moloney, ‘Henri de Lubac on Church and Eucharist’, *Irish Theological Quarterly* 70 (2005), 331-342.
822. L.T. Le, ‘The eucharist and the Church in the thought of Henri

de Lubac', *Irish Theological Quarterly* 71 (2006), 338-347.
823. S. Madrigal, *Tiempo de Concilio. El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac,* Santander, Editorial Sal Terrae, 2009, 245 p.
824. A. Marchetto, 'Il P. Henri de Lubac, S.J., dal suo diario al Concilio Vaticano II', *Archivum Historiae Pontificiae* 47 (2009), 431-453.
825. J.F. Delbecq, 'La transposition christologique de Henri de Lubac', *Teresianum* 61 (2010), 267-294.
826. N. Bushishi, *Le mystère de la sainteté de l'église chez Henri de Lubac. Proposition de systematisation,* Pistoiae, Pontificia universitas Santae Crucis - Facultas Theologiae, 2011, 142 p.
827. J.P. Hurley, 'Newman and twentieth-century French theology. The presence of J. H. Newman in Y. M. Congar, H. de Lubac y J. Daniélou', *Anuario de historia de la Iglesia* 20 (2011), 473-478.
828. R.J. Mayer, 'Man is inclined to his last end by nature, though he cannot reach it by nature but only by grace. The principle of the debate about nature and grace in Thomas Aquinas, Thomism and Henri de Lubac', *Angelicum 88 (*2011), 887-939.
829. M. Quisinsky, 'Aggiornamento - aber wie? Die Konzilstheologen Henri de Lubac SJ und Yves Congar OP zwischen "nouvelle théologie" und Konzilsrezeption', *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 58 (2011), 5-33.
830. D. Grumett, 'Henri de Lubac: looking for books to read the world', in G. Flynn & P.D. Murray (eds.), *Ressourcement. A movement for renewal of twentieth-century catholic theology,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 236-249.
831. D. Grumett & T. Plant, 'De Lubac, Pure Land buddhism, and Roman catholicism', *The Journal of Religion* 92 (2012), 58-83.
832. W.M. Wright, 'The literal sense of Scripture according to Henri de Lubac. Insights from patristic exegesis of the Transfiguration', *Modern Theology* 28 (2012), 252-277.

Lucas, Jean (1638-1716)

833. T. Denecker, 'Jean Lucas, Actio oratoris seu de gestu et voce libri duo. Een jezuïet en zijn leerdicht', *Hermeneus 83 (*2011), 122-127.

Luengo, Manuel (1735-1816)

834. I. Pinedo, *Manuel Luengo, Diario de 1769. La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia,* Alicante, Universidad de Alicante, 2010, 354 p.

Madelin, Henri (1936-)

835. G. De Schrijver, 'Henri Madelin over het Europese project. De christelijke inbreng', *Streven* 79 (2012), 485-495.

Maimbourg, Louis (1610-1686), Jesuit until 1681

836. J.P. Gay, 'Les Histoires du P. Maimbourg ou le roman jésuite de l'antiromanisme gallican', *Chrétiens et Sociétés, Documents et Mémoires 15* (2011), 35-61.

Malagrida, Gabriele (1689-1761)

837. M. Rodrigues, *Vida do padre Gabriel Malagrida,* Belem do Para, Centro de Cultura e Formaçao Crista, 2010, 582 p.

Mancinelli, Giulio (1537-1618)

838. V. Ruggieri, 'Constantinopoli vista da P. Giulo Mancinelli S. J. (1583-1585)'*, Revue des études byzantines 60* (2002), 113-131.

Mariana, Juan de (1536-1624)

839. H.E. Braun, '«Lawless» sovereignty in sixteenth-century Spain: Juan de Mariana's De rege et regis institutione', in R.S. Sturges (ed.), *Law and Sovereignty in the Middle Ages and the Renaissance,* Turnhout, Brepols, 2011, 23-41.

Marquette, Jacques (1637-1675)

840. S.M. Avella, 'Jacques Marquette et Junipero Serra: deux destins mémoriels aux États-Unis', *Histoire et Missions Chrétiennes 17* (2011), 15-34.

Martí, Bruno (1728-1778)

841. P. Del Negro, 'L'Illuminismo nella provincia veneta: il gesuita spagnolo Bruno Martí *versus* il conte rodigino Antonio Maria Manfredini', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 281-320.

Martínez, Diego (1543-1626)

842. A. Coello de la Rosa, 'Repensando el proyecto jesuítico en el Alto Pertí. Diego Martínez, SJ, misionero y jesuita en Charcas colonial (1600-1606*)', Indiana* 25 (2008), 51-76.
843. A. Coello de la Rosa, *El pregonero de Dios: Diego Martínez, SJ, misionero jesuita del Perú colonial (1543-1626),* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010, 393 p.

Martini, Carlo Maria (1927-)

844. V. Pontiggia, '«Festive risonanze sabbatiche». Il rapporto tra mons. Serenthà e S.E. Card. Martini', *La Scuola Cattolica. Rivista teologica del Seminario Arcivescovile di Milano* 139 (2011), 371-396.

Martini, Martino (1614-1661)

845. G.O. Longo a.o., *Martini, Chini, Pozzo: gesuiti trentini protagonisti del Seicento,* Genova, Il portolano, 2010, 55 p.
846. G.M. Ranzi & M. Lenzi, *Le straordinarie vite dei gesuiti Martino Martini, Eusebio Chini, Andrea Pozzo: fede, scienza, arte dal Tentino al mondo,* Trento, Curcu & Genovese, 2010, 149 p.

Masculo, Giovanni Battista (1583-1656)

847. H.J. Sieben, 'Augustinus für Predigt und geistliche Unterweisung. Die Exzerptensammlung des Jesuitenpoeten Giovanni Battista Masculo (1583-1656)', in G. Förster a.o. (eds.), *Spiritus et littera. Beiträge zur Augustinus-Forschung. Festschrift [...] Cornelius Petrus Mayer OSA* , 2009, 743-759.

Masdeu, Juan Francisco (1744-1817)

848. A. Cancellier & G. Grilli, 'La riflessione linguistica e traduttologia dei gesuiti in Italia: l'esempio di Masdeu', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 577-586.

McGarry, Cecil (1929-2009)

849. C. Ugwuanyi, 'Kindling other fires. Life and times of Cecil McGarry', *Hekima Review* 42 (2010), 118-129.

Mendonça, Lourenço de († 1643)

850. D. Ramada Curto, 'O Padre Lourenço de Mendonça: entre o Brasil e o Peru (c.1630 - c.1640)', *Topoi* 11 (2010), 27-35.

Menestrier, Claude-François (1631-1705)

851. B.F. Scholz, 'Claude-François Menestriers L'Art des Emblêmes (1684) und die Entdeckung des emblematischen Textkorpus', in his *Emblem und Emblempoetik. Historische und systematische Studien,* Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002, 111-143.
852. A. Adams a.o., *A bibliography of Claude-François Menestrier printed editions, 1655-1765,* Genève, Librarie Droz, 2012, 516 p.

Meurs, Bernard van (1835-1915)

853. T.W. Ausems, *Bernard van Meurs en het seminarie te Culemborg,* [Culemborg, Genootschap A.W.K. Voet van Oudheusden, ca. 2000], [16] p.

Meyer, Hans Bernhard (1924-2002)

854. R. Pacik, 'Hans Bernhard Meyer SJ (1924-2002)', in B. Kranemann (ed.), *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert,* Bd. 1, Münster, Aschendorff, 2011, 750-760.

Molina, Juan Ignacio (1740-1829)

855. G. Chiaramonti, 'Le "Storie" americane dei gesuiti espulsi: Juan Ignacio Molina tra amore per la verità e passione per la patria cilena', U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 465-493.
856. F. Orrego González, 'Juan Ignacio Molina y la comprensión de la naturaleza del Finis Terrae. Un acercamiento desde la Historia (cultural) de la Ciencia', *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura* 187 (2011), 961-976.

Molina, Luis de (1535-1600)

See also 1021.

857. D. Alonso-Lasheras, *Luis de Molina's De Iustitia et Iure. Justice as virtue in an economic context,* Leiden / Boston, Brill, 2011, 245 p.

Nadal, Jerónimo (1507-1580)

858. J.C. Coupeau, 'Nadal en los discursos de Arrupe', *Ignaziana* 2/4 (2007), 193-204.
859. J.C. Coupeau, 'Nadal y Arrupe, intérpretes del carisma ignaciana e inspiradores de su práctica', *Manresa* 79 (2007), 325-338.
860. J. Torres Ripa (ed.), *Biblia Natalis. La biblia de Jerónimo Nadal SJ,* Bilbao, Universidad de Deusto / Ediciones Mensajero, 2008, 338 p.
861. E. García Hernán, 'El ambiente alumbrado y sus consecuencias en la Compañía de Jesús según Jerónimo Nadal', *Jerónimo Zurita* 85 (2010), 193-205.
862. M. Lop Sebastià, *Las platicas del P. Jerónimo Nadal, La globalización Ignaciana,* Bilbao, Mensajero / Santander, Sal Terrae, 2011, 408 p.
863. M. Ruiz Jurado, *Jerónimo Nadal: el teólogo de la gracia de la vo-*

cación, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2011, 298 p.

864. R. Saez, 'Analyse iconographique des Evangelicae Historiae Imagines (1593) et spécifités de Jerónimo Nadal (1507-1580): processus de pénétration, de consolidation et d'expansion de la Compagnie de Jésus au tournant du XVIe siècle en Europe et dans le monde', *Les Langues Néo-latines* 105 (2011), 37-81.

Negroni, Giulio (1553-1625)

865. M. Friedrich, 'Politikberatung durch "Intellektuelle"? Das Verhältnis des Jesuitenordens zu den frühneuzeitlichen Fürstenhöfen im Spiegel von Giulio Negronis Traktat "Aulicismus, sive de fuga aulae dissertatio"', in L. Schorn-Schütte (ed.), *Intellektuelle in der Frühen Neuzeit,* Berlin, Akademie Verlag, 2011, 175-209.

Nell-Breuning, Oswald von (1890-1991)

866. J. Arnold (ed.), *«Wir haben uns zwar gar nicht vertragen...»: Oswald von Nell(-Breuning) in der Sozialstudentischen Bewegung unter Carl Sonnenschein,* Trier, Paulinus Verlag, 2011, 46 p.
867. E. Grein, *Für die Soziale Marktwirtschaft - Oswald von Nell-Breuning - Reformer und Jesuit,* St Ottilien, EOS Verlag, 2011, 232 p.

Nieremberg, Juan Eusebio (1595-1658)

868. S. Chaparro, 'Juan Eusebio de Nieremberg (1595-1658). Un intelectual de la monarquía católica hispana', *Razón y fe* 264 (2011), 427-435.

Nobili, Roberto de (1577-1656)

869. P. Aranha, 'Nicodemism and cultural adaptation. The disguised conversion of the Rãja of Tanor, a precedent for Roberto Nobili's missionary method', in C.J. Arun (ed.), *Interculturation of religion. Critical perspectives on Robert de Nobili's missionary method,* Bangalore, Asian Trading Corporation, 2007, 105-144.
870. F. Correa, 'Père Roberto de Nobili, le pionnier de l'indianisation (1577-1656)', *Omnis Terra* 50 (2009), 342-350.
871. J. Ries, 'L'inculturation de l'évangile en Inde: Roberto de Nobili (1577-1656)', in J. Ries & N. Spineto (eds.), *Métamorphoses du sacré. Acculturation, inculturation, syncrétisme, fondamentalisme,* Turnhout, Brepols, 2010, 137-139.
872. G.B. Crispolti, *Il Bramino Romano. Una storia di straordinaria fede e abnegazione nell'India del milleseicento,* Terni, Kion Editrice, 2011, 220 p.

Oliveira Pinto, António (1868-1933)

873. F. Malta Romeiras & H. Leitão, 'Jesuitás e ciência em Portugal. I. António Oliveira Pinto S.J. e as pimeiras experiências com radioactividade em Portugal', *Brotería* 174 (2012), 9-20.

Ong, Walter (1912-2003)

874. S. van den Berg, 'The living legacy of Walter J. Ong, S.J., at Saint Louis University', *Proceedings of the Media Ecology Association 6* (2005), [no page numbers].

Pallas, Gerónimo (1594-1670)

875. A. Acosta Rodríguez, 'La idolatría indígena en la obra de Gerónimo Pallas, S.J. Lima, 1620', in M. Casado Arboniés (ed.), *Escrituras silenciadas en la época de Cervantes* , Alcalá de Henares, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2006, 249-272.

Papenbroek, Daniel van (1628-1714)

876. B. Joassart, 'Un plaidoyer de Papebroch dans la querelle des origines carmélitaines (1688)', *Analecta Bollandiana* 129 (2011), 388-394.

Parennin, Dominique (1665-1741)

877. I. Landry-Deron, 'Histoire de quelques miroirs déformants Orient-Occident. Le code de la nature, poème de Confucius, traduit et commenté par le P. Parennin', *Revue de synthèse, 5e série*, 2002, 209-241.

Pasio, Francesco (1554-1612)

878. A. Tamburello, 'Confronti e controversie sui nomi di "Dio" tra Cina e Giappone nei primi anni del Seicento. I ruoli d'esordio di Francesco Pasio e Camillo Costanzo', in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni*, Macerata, Quodlibet, 2011, 177-194.

Pázmány, Péter (1570-1637)

879. I. Bitskey, 'Der ungarische Jesuit Peter Pazmany über die Religionsfreiheit der Calvinisten und der Lutheraner', in M. Fata (ed.), *Calvin und Reformiertentum in Ungarn und Siebenburgen,* Münster, Aschendorff, 2010, 453-472.
880. A. Puskás, 'Le caratteristiche della teologia di Péter Pázmány', *Folia Theologica* 21 (2010), 99-112.

Pereira, Tomás (1645-1708)
See also 1075.

881. C. von Collani, 'Tomás Pereira (1645-1708), ein portugiesischer Jesuit am Kaisershof', *China Heute* 28 (2009), 53-56.
882. *Tomás Pereira (1645-1708). Um Jesuíta na China de Kangxi / A Jesuit in Kangxi's China,* Macau, Centro Científico e Cultural de Macau, 2009, 148 p.
883. A.K. Wardega & A. Vasconcelos de Saldanha, *In the light and shadow of an emperor: Tomás Pereira, SJ (1645–1708), the Kangxi emperor and the Jesuit mission in China,* Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012, 595 p.

Pereira Gomes, João (1917-)
884. A. dos Reis Palma, 'Espólio bibliográfico do padre João Pereira Gomes, S.J.', *Brotería* 174 (2012), 279-287.

Pérez de Castro, Agustín Pablo (1728-1790)
885. S. Poledrelli, 'L'opera letteraria e storiografica di Agustín Pablo Pérez de Castro', in U. Baldini & G.P. Brizzi (eds.), *La presenza in Italia dei gesuiti iberici espulsi: aspetti religiosi, politici, culturali,* Bologna, Clueb, 2010, 623-634.

Persons, Robert (1546-1610)
886. V. Houliston, 'Robert Persons' comfortable history of England: c. 1400-1700', in T.S. Freeman & T.F. Mayer (eds.), *Martyrs and martyrdom in England: c. 1400-1700, Woodbridge*, Boydell Press, 2007, 180-202.

Pignatelli, José (1737-1811)
887. A. Astorgano, '*San José Pignatelli (1737-1811) y Vicente Requeno (1743-1811), socios de la Academia Clementina', Cuadernos Dieciochistas* 7 (2006), 257-291.
888. J.A. Ferrer Benimelli, *José Pignatelli, S.J. (1737-1811). La cara humana de un santo,* Bilbao, Ediciones Mensajero, 2011, 118 p.

Pomey, François (1618-1673)
889. A. Francoeur, 'Fighting Cotgrave with Father Pomey: Guy Miège's recourse to the Dictionaire Royal Augmenté (1671) in the preparation of his New Dictionary French and English (1677)', *International Journal of Lexicography 23 (*2010), 137-155.

Pontanus, Jakob (1542-1626)

890. B. Mahlmann-Bauer, 'Jacob Pontanus in Ausburg. Seine Schülergespräche, seine Poetik und sein Drama *Opferung Isaaks*', in H. Gier (ed.), *Jakob Bidermann und sein "Cenodoxus"*, Regensburg, Schnell & Steiner, 2005, 15-59.
891. U.G. Leinsle, 'Das Gedichtbändchen der Universität Dillingen zum Tod Herzog Albrechts V. von Bayern (1579) mit Werken von Jakob Pontanus', *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen an der Donau* 111 (2010), 9-25.

Possevino, Antonio (1533-1611)

892. S. Mund, 'La mission diplomatique du père Antonio Possevino (s.j.) chez Ivan le Terrible en 1581-1582 et les premiers écrits jésuites sur la Russie moscovite à la fin du xvie siècle', *Cahiers du monde russe* 45 (2004), 407-440.
893. L. Balsamo, 'Il gesuita Antonio Possevino, un eroe del suo tempo', *La Bibliofilía* 113 (2011), 211-223.
894. A. Romano, 'L'expérience de la mission et la carte européenne des savoirs sur le monde à la Renaissance: Antonio Possevino et José de Acosta', in M. Donattini a.o. (eds.), *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi, vol. II,* Pisa, Edizioni della Normale, 2011, 159- 169.

Poussines, Pierre (1609-1686)

895. B. Joassart, 'Lettres du jésuite Pierre Poussines à Bolland, Henschen, Papebroch et Janning', *Analecta Bollandiana* 129 (2011), 105-174.

Pozo, Cándido (1925-2011)

896. P. Largo, 'Cándido Pozo, S.J. in memoriam', *Ephemerides Mariologicae* 61 (2011), 263-270.

Pozzo, Andrea (1642-1709)

See also 845, 846.

897. B. Aterini, 'Andrea Pozzo e l'illusione ottica dello spazio: la chiesa della Missione a Mondovì, in E. Farinetti & D. Lenzi, *Realtà e illusione nell'architettura dipinta: quadraturismo e grande decorazione nella pittura di età barocca,* Firenze, Alinea, 2006, 335-346.
898. H.W. Pfeiffer (ed.), *Andrea Pozzo a Mondovì,* Milano, Jaca Book, 2010, 253 p.

899. R. Bösel & L. Salviucci, 'Mostra su Andrea Pozzo S.J., pittore e architetto', *AHSI* 79 (2010), 407-413.

Przywara, Erich (1889-1972)

900. B.P. Dunkle, 'Service in the analogia entis and spiritual works of Erich Przywara', *Theological Studies* 73 (2012), 339-362.

Pujiula Dilmé, Jaime (1869-1958)

901. F. Teixidó Gómez, 'El jesuita Jaime Pujiula Dilmé, científico clave de la investigación biológica Barcelonesa', *Llull. Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 33 (2010), 355-380.

Purbrick, Edward (1830-1914)

902. J.J. Feeney, 'The Provincial and the poet: Retreat notes from two Victorian Jesuits' [Edward Purbrick en Gerard Manley Hopkins], in T.M. McCoog (ed.), *Ite inflammate omnia. Selected historical papers from conferences held at Loyola and Rome in 2006,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010, 17-26.

Quoynte, Louis Le (1652-1717)

903. C. Drèze, 'Chanter avec les Esprits Bien-heureux les loüanges de Dieu. Louis Le Quoynte, s.j. et ses Airs spirituels nouveaux (1696)', in A. Dierckens (ed.), *Art et religion,* Bruxelles, Presses universitaires de Bruxelles, 2010, 55-73.

Rader, Matthäus (1561-1634)

904. A. Schmid, 'Wissenschaftliches Leben im Jesuitenkolleg St. Salvator zu Augsburg. Der Briefwechsel des P. Matthäus Rader', in H. Gier (ed.), *Jakob Bidermann und sein "Cenodoxus",* Regensburg, Schnell & Steiner, 2005, 61-78.
905. R. Haub a.o. (eds.), *P. Matthäus Rader SJ. Band 2. Die Korrespondenz mit Marcus Welser 1597-1614,* München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 2009, 443 p.
906. M. Mayerhofer, *Kupferstiche im Dienst politischer Propaganda: Die "Bavaria Sancta et Pia" des Pater Matthäus Rader SJ,* München, Kommission für bayerische Landesgeschichte, 2011, 307 p.

Rahner, Karl (1904-1984)

907. G.J. Beyer, 'Karl Rahner on the radical unity of the love of God and neighbour', *Irish Theological Quarterly* 68 (2003), 251-280.
908. M.A. Pugliese, 'Is Karl Rahner a modalist?', *Irish Theological*

Quarterly 68 (2003), 229-249.
909. A. Spadaro, *La grazia della parola. Karl Rahner e la poesia,* Milano, Jaca book, 2006, 102 p.
910. M. Hauke, 'Karl Rahner nella critica di Leo Sheffczyk', *Fides Catholica* 2 (2007), 361-388.
911. M.G.Lawler & T.A. Salzman, 'Karl Rahner and human nature: implications for ethics', *Irish Theological Quarterly* 74 (2009), 389-418.
912. M. Ivaldo, 'Sapere, concupiscenza e fede cristina in condizioni di pluralismo: Una lettura di Rahner', *Rassegna di Teologia* 51 (2010), 659-669.
913. K.H. Neufeld, 'Karl Rahner - Philosophie und Theologie', in M. Benedikt a.o. (eds.), *Verdrängter Humanismus - verzögerte Aufklärung. Bd. VI. Auf der Suche nach authentischem Philosophieren*, Wien, Facultas Verlag, 2010, 664-679.
914. A.R. Batlogg, 'Je li vrijeme Karla Rahnera prŏslo? Pripomene o stanju recepcije toga isusovačkog teologa bez apologetske nakane', *Život* 66 (2011), 23-31.
915. B. Gilich, 'Metaphorologie als integral mystagogischer Theologie: im Dialog mit Karl Rahner', in his *Die Verkörperung der Theologie: Gottesrede als Metaphorologie,* Stuttgart, Kohlhammer, 2011, 275-349.
916. M. Hauber, *Unsagbar nahe. Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners,* Innsbruck, Tyrolia, 2011, 316 p.
917. E.Y.M. Ho-Tsui, *Die Lehre von der Sünde bei Karl Rahner: eine werkgenetische und systematische Erschließung*, Innsbruck / Wien, Tyrolia-Verlag, 2011, 320 p.
918. E.C. Jimenez, '*What has Jerusalem to do with Athens? A proposal on the role of theology in the Ateneo de Manila University in the light of Karl Rahner's evolutionary Christology', Asian Perspectives in the Arts and Humanities 1* (2011), 77-96.
919. B. Little, 'Anthropology and art in the theology of Karl Rahner', *The Heythrop Journal* 52 (2011), 939-951.
920. C. Lledo Gomez, 'Early motherhood and the Pascal Mystery: a Rahnerian reflection on the death and rebirth experience of new mothers', *The Australasian Catholic Record* 4 (2011), 131-150.
921. N. Middleton, 'Existentialism and operative grace. The mystical morality of Karl Rahner', *Philosophy & Theology* 23 (2011), 73-90.
922. J. Murdoch, 'Transcendence and postmodernity: a Rahnerian

response', *New Blackfriars* 92 (2011), 678-690.
923. H. Reichel, 'Hypostatische Union als Methode. Die christologische Begründung der Anthropologie und ihre Schlüsselrolle in der Theologie Karl Rahners', *Catholica. Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 56 (2011), 291-312.
924. L. Roy, 'Rahner's epistemology and its implications for theology', *Lonergan Workshop* 22 (2011), 421-439.
925. C. Schickendantz, 'Escritura y tradición. Karl Rahner en el «primer conflicto doctrinal» del Vaticano II', *Revista Teología* 47 (2011), 347-366.
926. B. Sesboüé, 'Karl Rahner: un portrait spirituel', *La Vie spirituelle* 91/1 (2011), 27-43.
927. B. Bourgine, 'Karl Rahner est-il un classique? À propos de quelques recherches récentes', *Revue théologique de Louvain* 43 (2012), 79-102.
928. C. Bruns, 'Hörer des Wortes. Karl Rahner und Origines', *Theologie und Philosophie* 87 (2012), 46-72.
929. P.J. Fritz, 'Karl Rahner repeated in Jean-Luc Marion?', *Theological Studies* 73 (2012), 318-338.
930. R. Lennan, 'The theology of Karl Rahner: an alternative to the *ressourcement*?', in G. Flynn & P.D. Murray (eds.), *Ressourcement. A movement for renewal of twentieth-century catholic theology,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 405-422.
931. M.J. Mariño, 'K. Rahner: María, oyendo de la palabra, madre del Señor y hermana nuestra', *Ephemerides Mariologicae* 62 (2012), 11-30.

Rávago, Francisco de (1685-1763)
932. J.L. Orella Unzué, *La ilustración europea en el siglo XVIII español y la reformación filosófica del P. Rávago en Castilla,* San Sebastian, Universidad de Deusto, 2010, 362 p.

Requeno, Vicente (1743-1811)
933. A. Astorgano, 'Rescatando la memoria del jesuita Vicente Requeno (1743-1811), apasionado neoclásico', *Razón y fe* 265 (2012), 253-261.

Rhodes, Alexandre de (1593-1660)
934. M.F. Hilgar, 'Un Jésuite en Indochine', in E.R. Koch (ed.), *Classical unities: place, time, action,* Tübingen, Günter Narr, 2002, 135-141.
935. A.S. De Franchesi, 'Un jésuite à Chine: Le père Alexandre de

Rhodes entre récit de pélerinage et mission', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 45-60.

Ribadeneyra, Pedro de (1526-1611)

936. J. Bilinkoff, 'A Christian and a gentleman: Sanctity and masculine honor in Pedro de Ribadeneyra's life of Francis Borgia', in E. García Hernán & M.d.P. Ryan (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo. Política, religión y cultura en la Edad Moderna,* Valencia, Albatros Ediciones / Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 447-455.

Ricci, Matteo (1552-1610)

937. Y. Sun, 'Cultural translatability and the presentation of Christ as portrayed in visual images from Ricci to Aleni', in R. Malek (ed.), *The Chinese face of Jesus Christ, Volume 2,* Nettetal, Steyler Verlag, 2003, 461-498.
938. H. Kuang-Tai, 'Four elements as Ti and five phases as Yong. The historical development from Shao Yong's Huangji jingshi to Matteo Ricci's Qiankun tiyi', *East Asian Science, Technology, and Medicine* 27 (2007), 13-62.
939. A. Wardega, 'Matteo Ricci i jego *Traktat o Przyjazni*' *[Matteo Ricci and his "Treaty on Friendship"], Życie Duchowe* 55 (2008), 117-120.
940. A.C. Hosne, '*La amistad virtuosa como mandato del señor de lo alto (Shang Di). Reflexiones en torno al tratado De amicitia (Jiaoyou Lun) (1595) del jesuita Matteo Ricci', Eadem Utraque Europa. Revista de Historia Cultural e Intelectual 5*/12 (2009), 11-43.
941. G. Criveller (ed.), *Giulio Aleni, Vita del maestro Ricci, Xitai del Grande Occidente: Daxi Xitai Li Xiansheng Xingji,* Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana / Centro Giulio Aleni, 2010, 174 p.
942. M. Fontana, *Matteo Ricci: Un jésuite à la cour des Ming,* Paris, Editions Salvator, 2010, 446 p.
943. D. Fontana, 'Matteo Ricci missionario', *Civiltà Cattolica* 161 (2010), 213-226.
944. Y. Liu, '*The preparation for proselytizing: Matteo Ricci's treatise Jiao-You-Lun (On Friendship)', Mosaic: a journal for the interdisciplinary study of literature 43 (*2010), 167-183.
945. N. Standaert, 'Matteo Ricci e la cultura cinese', *Civiltà Cattolica* 161 (2010), 319-332.
946. A. Wardega, *Portrait of a Jesuit: Matteo Ricci* [Chinese and English versions], Macau, Macau Ricci Institute, 2010.

947. A. Wardega, ‘Polscy jezuici w Chinach’ [*Polish Jesuits in China], Życie Duchowe,* 64 (2010), 126-134.

948. Z. Yunzhong, ‘An explanation on several newly-found entries from *Yu tu zhi,* written by Matteo Ricci’, *Ziran kexueshi yanjiu* (2010:4), 437-455.
949. Q. Zhang, ‘*Matteo Ricci's world maps in Late Ming discourse of exotica', Horizons: Seoul Journal of Humanities* 12 (2010), 215-250.
950. P. Lo, ‘*Matteo Ricci on the innate goodness of human nature Catholic learning and the subsequent differentiation of "Han Learning" from "Song Learning"', Universitas. Monthly Review of Philosophy and Culture 37 (*2010), 41-66.
951. N. Amsler, ‘“Sie meinen, die drei Sekten seien eins”. Matteo Riccis Aneignung des sanjiao-Konzepts und ihre Bedeutung für europäische Beschreibungen chinesischer Religion im 17. Jahrhundert’, *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011), 77-93.
952. F. D'Arelli, ‘L'attualità vera di Ricci: il primato della cultura’, in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 371-373.
953. V. Avarello, ‘*Per un'estetica dell'incontro: lingua e stile nel corpus italiano di Matteo Ricci', in* F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 149-174.
954. V. Cheynet-Cluzel, ‘Leggere Ricci oggi’, in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 299-318.
955. G. Criveller (ed.), *Matteo Ricci: Five letters from China, translated from Italian into English for the first time, with commentary,* Beijing, The Beijing Center for Chinese Studies / The Beijing International Society, 2011, 71 p.
956. G. Criveller, ‘Speaking of God in China. Matteo Ricci's inspirations for today’, in M. Delgado & M. Sievernich (eds.), *Mission und Prophetie in Zeiten der Interkulturalität,* St. Ottilien, EOS Verlag, 2011, 294-305.
957. M. Fontana, *Matteo Ricci: A Jesuit in the Ming Court,* Lanham MD**,** Rowman & Littlefield, 2011, 336 p.
958. F. Fraisopi, ‘L'attualità di Matteo Ricci in Leibniz: tra linguaggio universale e relatività dei riti’, in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 251-275.

959. H. Kuang-tai, 'Li Madou yu Xie Zhaozhi', *Tsing hua Journal of Chinese Studies* 42 (2011), 259-297.
960. M. Laven, *Mission to China: Matteo Ricci and the Jesuit encounter with the East,* London, Faber & Faber, 2011, 279 p.
961. S. Liming, *Shen fu de xin zhuang: Li Madou zai Zhongguo [1582-1610]*, Nanjing, Nanjing daxue chubanshe, 2011, 307 p.
962. F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 392 p.
963. F. Mignini, '*Introduzione: Modelli e prospettive di interpretazione ricciana', in* F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 21-45.
964. L.M. Paternicò (ed.), *La generazione dei giganti. Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*, monographic issue of *Sulla via del Catai* 6 (2011), 155 p.
965. P. Pelletier, 'Une innovation majeure: la cartographie de Matteo Ricci. La conception géographique riccienne. Les impacts de la cartographie riccienne', in his *L'Extrême-Orient: L'invention d'une histoire et d'une géographie,* Paris, Gallimard, 2011, 326-354.
966. D. Poli, 'La scrittura del cinese come chiave interpretativa dell'universale nell'adattamento di Matteo Ricci e nella speculazione in Occidente', in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 103-148.
967. M. Riotto, 'Korean reaction to Matteo Ricci and Christianity: A case of 'defensive fundamentalism'?', *Ming Qing Studies* 16 (2011), 597-616.
968. M. Sodi, 'Quale incontro tra cultura e Vangelo? L'esempio di Matteo Ricci e le sfide per la Chiesa oggi', in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 383-390.
969. S.H. Taifai, 'Inculturation of faith by way of friendship. An inter-cultural reading of Matteo Ricci's De amicitia', *Sacra Doctrina* 56 (2011), 76-110.
970. G. Trentin, 'Attualità di un "bisogno di Ricci" nei rapporti tra Stato cinese e cultura cattolica', in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 375-378.
971. C. Turini, 'La Cina non vista da Matteo Ricci', in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 319-370.
972. L. Yu, 'Matteo Ricci's friendship with Qu Taisu [...] A key to the

fate of the Jesuit China mission', *Sino-Western Cultural Relations Journal 33* (2011), 42-61.

973. R. Zamponi, 'Per una nuova immagine del dizionario portoghese-cinese attribuito a Ricci e Ruggieri', in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 65-101.
974. O. Zhesheng, 'Shiqi shiji xifang yesuhuishi yanzhong de Beijing: Yi Li Madou, An Wensi, Li Ming wei zhongxin de taolun' [Beijing in the seventeenth century through the eyes of Western Jesuits: A discussion centered on Matteo Ricci, Gabriel de Magalhaes and Louis Le Comte], *Li shi yan jiu* 3 (2011), 26-47.
975. G. Zhao Hongtao, 'L'azione apostolica di Matteo Ricci vista da un cinese', *Ad Gentes. Teologia e antropologia della missione 15* (2011), 93-100.
976. 'Ricostruzioni testuali e forme linguistico-retoriche: Comitato di coordinamento del Grand Ricci. Prefazione al Grand Dictionnaire Ricci de la langue chinoise', in F. Mignini (ed.), *Humanitas. Attualità di Matteo Ricci. Testi, fortuna, interpretazioni,* Macerata, Quodlibet, 2011, 49-63.
977. M. Fontana, 'Matteo Ricci and the use of science in cross cultural understanding', in P. Widmer (ed.), *Europe in China – China in Europe. Mission as a vehicle to intercultural dialogue,* Stuttgart, Franz Steiner, 2012, 23-32.

Richeôme, Louis (1544-1625)

978. N. Salliot, 'Les pouvoirs de l'image dans le discours apologétique: les Tableaux sacrez de Louis Richeome', in M. Couton (ed.), *Pouvoirs de l'image aux XVe, XVIe et XVIIe siècles. Pour un nouvel éclairage sur la pratique des Lettres à la Renaissance,* Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2009, 257-274.
979. C. Behrmann, '«Le monde est une peinture» Zu Louis Richeômes Bildtheorie im Kontext globaler Mission', in E. Oy-Marra & V.R. Remmert (eds.), *Le monde est une peinture. Jesuitische Identität und die Rolle der Bilder,* Berlin, Akademie Verlag, 2011, 15-43.

Roberti, Johannes (1569-1651)

980. C. Ziller Camemietzki, 'Jesuits and alchemy in the early seventeenth century: father Johannes Roberti and the weapon-salve controversy', *Ambix 48 (*2001), 83-101.

Rodrigues Tçuzu, João (1561/62-1633)

981. F. Roque de Oliveira, 'A treatise inside a treatise: Chinese matters in the *Historia da Igreja do Japão* by João Rodrigues Tçuzu S.J.', *Bulletin of Portuguese Japanese Studies* 18-19 (2009), 135-173.

Roelants, Jacob (163-1683)

982. C. Harline, *Conversions. Two family stories from the Reformation and modern America,* New Haven & London, Yale University Press, 2011, 301 p

Ronzevalle, Sébastien (1865-1937)

983. J. Aliquot, 'Les antiquités de Deir el-Qalaa (Liban dans les archives du Père Sébastien Ronzevalle', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62 (2009), 75-128.
984. C. Biro, 'De l'érudition à l'archéologie moderne au Proche-Orient. Le Révérend Père Sébastien Ronzevalle s.j. (1865-1937)', *Mélanges de l'Université Saint-Joseph* 62 (2009), 63-74.

Rosa, Giuseppe de (1921-2011)

985. 'In morte di padre Giuseppe de Rosa S.I.', *La Civiltà Cattolica* 162/II (2011), 171-175.

Rousselot, Pierre (1878-1915)

986. M.C. Shea, 'Ignatian influences in the theology of Pierre Rousselot S.J.', *Studies in Spirituality* 21 (2011), 243-259.

Rousseve Jr, Numa (1939-), Jesuit until 1965

987. R.B. Anderson, 'Numa J. Rousseve Jr. Creole, Catholic, and Jesuit, *Studies in the Spirituality of Jesuits* 42 (2010), 1-35.

Ruggieri, Michele (1543-1606)

See also 973.

988. Y. Liu, 'The true pioneer of the Jesuit China mission: Michele Ruggieri', *History of Religions* 50 (2011), 362-383.

Ruiz de Montoya, Antonio (1585-1652)

989. R. Dürr, 'Übersetzung als Wissenstransfer: das Beispiel der Guaraní-Wörterbücher von Antonio Ruiz de Montoya SJ (1639-1640)', in M. Häberlein (ed.), *Sprachgrenzen -Sprachkontakte - kulturelle Vermittler: Kommunikation zwischen Europäern und Aussereuropäern (16.-20. Jahrhundert),* Stuttgart, Franz Steiner

Verlag, 2010, 31-46.

Saedeleer, Frans De (1844-1922)

990. D. Butaye, 'De Saedeleer, Frans (1844-1922), *Nationaal Biografisch Woordenboek* 20 (2011), 837-842.

Sailer, Johann Michael (1751-1832)

991. *Johann Michael Sailer: Pädagoge - Theologe - Bischof von Regensburg,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2001, 195 p.
992. G. Schettler, 'Warum scheiterte die Kandidatur von Professor Johann Michael Sailer als Erzbischof von Köln in den Jahren 1816-1818?', in H. Finger (ed.), *Ortskirche und Weltkirche in der Geschichte : Kölnische Kirchengeschichte zwischen Mittelater und Zweitem Vatikanum*, [etc.], Böhlau, 2011, 145-166.

Sánchez, Alonso (1547-1593)

993. A. Behr & D. Neuhold, 'Beschreibung Chinas zur Unterhaltung des Königs: Alonso Sánchez' dritter Bericht über die Angelegenheiten Chinas (1588)', *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 105 (2011), 57-76.

Sánchez, Tomás (1550-1610)

994. F. Alfieri, *Nella camera degli sposi: Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, Bologna, Il Mulino, 2010, 423 p.

Santuc, Vicente (1936-2011)

995. C. Alegría, 'Homenaje a Vicente Santuc S.J., (1936-2011)', *Areté. Revista de Filosofía* 23 (2011), 189-190.

Schelbergen, Harry (1924-)

996. H. Schelbergen, *'U legt uw hand op mij'. Opvoeding als levensvervulling,* Nijmegen, Valkhof Pers, 2011, 214 p.

Schoonenberg, Piet (1911-1999)

997. J. Mettepenningen, 'Schoonenberg', in his *Nouvelle théologie, New theology. Inheritor of Modernism, precursor of Vatican II,* London, T & T Clark, 2010, 126-137.

Schott, Kaspar (1608-1666)

998. E. Knobloch, 'The notion of mathematics - An historico-epistemological approach using Kaspar Schott's Encyclopedia of all mathematical sciences', *Almagest* 2 (2011), 36-59.

Schumacher, John (1927-)

999. F.V. Aguilar, 'The making of a Church historian and a Filipino: A conversation with Fr. John N. Schumacher, S.J.', *Philippine Studies* 58 (2010), 273-278.

Segneri, Paolo (1673-1713)

1000. M. Pacella Luzi, '*Paolo Segneri e la controversia sul probabilismo', Studium 106 (*2010), 99-107.

Semmelroth, Otto (1912-1979)

1001. J.I. Chikodi, *The Church as locus of man's encounter with God. A study of the theology of Otto Semmelroth and its implication for the Church in Africa,* Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011, 388 p.

Sepp, Anton (1655-1733)

1002. E. Schmid Heer (ed.), *Anton Sepp SJ (1655-1733) - Paraquarischer Blumengarten. Ein Bericht aus den südamerikanischen Jesuitenmissionen,* Regensburg, Schnell & Steiner, 2011, 216 p.

Sesboüé, Bernard (1929-)

1003. C. Campillay, 'Las categorías soteriológicas en Bernard Sesboüé. Algunas perspectivas y análisis', *Revista Teología* 47 (2011), 459-482.

Sichelbarth, Ignaz (1708-1780)

1004. E. Zettl, *Ignaz Sichelbarth 1708-1780: Missionar, Maler und Mandarin am chinesischen Kaiserhof*, Konstanz, HTWG, 2011, 111 p.
1005. E. Zettl, 'Ignaz Sichelbarth (1708–1780) Missionar, Maler und Mandarin am chinesischen Kaiserhof', in P. Widmer (ed.), *Europe in China – China in Europe. Mission as a vehicle to intercultural dialogue,* Stuttgart, Franz Steiner, 2012, 75-106.

Sievernich, Michael (1945-)

1006. 'Bibliographie von Michael Sievernich in Auswahl', in M. Delgado & H. Waldenfels (eds.), *Evangelium und Kultur: Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich,* Stuttgart, Kohlhammer / Freiburg, / Paulusverlag / Academic Press Fribourg, 2010, 609-621.

Simons, Joseph (1593-1671)

1007. A. Shell, 'Autodidacticism in English Jesuit drama. The writings and career of Joseph Simons', *Medieval and renais-*

sance drama in England 13 (2000), 34-56.

Skarga, Piotr (1536-1612)

1008. W. Roczniak, 'Piotr Skarga, philanthropist of the Counter-Reformation', *Polish review* 52 (2007), 37-100.

Smet, Richard de (1916-1997)

1009. I. Coelho, 'Richard V. De Smet, SJ (1916-1997): A life. (Part II): the scholar', *Mission Today* 13 (2011), 367-378.

Sobrino, Jon (1938-)

1010. E. Bettencourt, 'O caso Jon Sobrino', *Pergunte e responderemos,* (2007), 301-305.
1011. E. Martín Silva, 'Una teología Samaritana. El estilo teológico de Jon Sobrino', *Teología* 47 (2011), 81-109.

Spee, Friedrich von (1591-1635)

1012. J. Overath, 'Die Bilder eines Missale Romanum aus dem 18. Jahrhundert - gedeutet mit Liedern Friedrich Spees', *Una voce Korrespondezn 41* (2011), 261-274.
1013. W. Rupp, *Friedrich von Spee: Dichter und Kämpfer gegen den Hexenwahn,* Kevelaer, topos plus, 32011, 128 p.

Spidlik, Tomás (1919-2010)

1014. R. Cemus, 'Con l'Europa nel cuore. Ricordando il cardinale Tomás Spidlik, S.J. (17.12.1919-16.04.2010) nel primo anniversario della morte', *Orientalia christiana periodica 77 (*2011), 5-24.

Spinelli, Francesco Maria (1686-1752) Is hij SJ ?

1015. G. Belgioioso, 'Les racines suaréziennes de la métaphysique cartésienne: La lecture des Principia de Francesco Maria Spinelli (1733)', *Revue d'histoire des sciences 58 (*2005), 123-144.

Stadlin, Franz (1658-1740)

1016. Y. Sanle, 'The Swiss Jesuit Franz Stadlin and the historical changes to Zhalan Cemetery where he was buried', in P. Widmer (ed.), *Europe in China – China in Europe. Mission as a vehicle to intercultural dialogue,* Stuttgart, Franz Steiner, 2012, 33-37.

Staudenmaier, John (1939-)

1017. J. Monero Moñivas, 'Historia de la tecnología y experiencia

religiosa en la obra de John M. Staudenmaier, S.J.', in J. Romero Moñivas (ed.), *De las ciencias a la teología. Ensayos interdisciplinares en homenaje a Manuel García Doncel,* Estella, Editorial Verbo Divino, 2012, 157-169.

Stefonio, Bernardino (1560-1620)

1018. A. Torino, 'La tradizione testuale del Crispus di Bernardino Stefonio, S.J., *Roma, Atti dell'Accademia Nazionale del Lincei, Classe di Scienze Morali, Storiche e Flilologiche, Rendiconti* 9/14 (2003), 579-608.

Suárez, Francisco (1548-1617)

1019. M. Álvarez, 'La omnipotencia de Dios y el principio de contradicción en Francisco Suárez', in G. Canziani a.o. (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotentia divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII,* Milano, Franco Angeli, 2000, 173-193.
1020. J. Peña, 'Souveraineté de Dieu et pouvoir du prince chez Suárez', in G. Canziani a.o. (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotentia divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Milano, Franco Angeli, 2000, 195-213.
1021. D. Perler, 'Luis de Molina und Francisco Suarez' concursus-Theorie', in U. Rudolph & D. Perler, *Occasionalismus. Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, 201-211.
1022. R. Specht, 'Francisco Suárez über den Krieg', in N. Brieskorn & M. Riedenauer (eds.), *Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit*, vol. I, Stuttgart, W. Kohlhammer, 2000, 191-222.
1023. N. Brieskorn, 'Lex aeterna. Zu Francisco Suárez' Tractatus de legibus ac Deo Legislatore', in F. Grunert & K. Seelmann (eds.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur spanischen Spätscholastik,* Tübingen, Niemeyer, 2001, 49-74.
1024. J.P. Coujou, *Le vocabulaire de Suárez*, Paris, Ellipses, 2001, 59 p.
1025. R. Darge, 'Suarez' Begriff der transzendentalen Einheit', *Archiv für Begriffsgeschichte* 43 (2001), 37-57.
1026. D. Heider, 'Leibnizova disputatio metaphysica de principio individui a F. Suarez', *Neoaristotelica, the Journal for the Aristotelian Christian Philosophy* 1 (2004), 101-123.
1027. D. Heider, 'Suárez über das Individuationsprinzip der Akzidenten in dem Licht des thomistischen Lösing', *Acta Commeniana et Historica 18* (2005), 71-90.
1028. S.J. Boss, 'Francisco Suárez and modern mariology', in her

Mary, the complete resource, London / New York, Continuum, 2007, 256-278.

1029. R. Fastiggi, 'Francisco Suárez, S.J. (1548-1617) on Mary's Virginitas in partu and subsequent doctrinal development', *Marian Studies* 58 (2007), 26-45.

1030. D. Heider, 'Suárez on the concept of being. Is Suárez's concept of being analogical or univocal?', *American Catholic Philosophical Quarterly 81* (2007), 21-42.

1031. D. Heider, 'Suarez on material substance. Reification of intrinsic principles and the unity of material composites', *Organon. Philosophical Journal* 15 (2008), 423-438.

1032. M.A. Santa-Olalla, 'Existencia y duración en el pensamiento de Francisco Suárez', *Archivo Teológico Granadino* 72 (2009), 5-29.

1033. E. Åkerlund, 'Suárez's ideas on natural law in the light of his philosophical anthropology and moral psychology', in V. Mäkinen (ed.), *The nature of rights: Moral and political aspects of rights in late medieval and early modern philosophy*, Helsinki, The Philosophical Society of Finland, 2010, 165-196.

1034. S. Castellote Cubells, 'Suárez y Picasso. A la búsqueda de una nueva forma de producción artística. A propósito de un libro de Michael Renemann', *Anales Valentinos* 72 (2010), 287-314.

1035. J.P. Coujou, 'La question de l'expérience de la praxis chez Suárez', *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 111 (2010), 377-402.

1036. E. Rodrigues Ferreira Guilherme Raposo, 'Francisco Suárez. Último medieval, primeiro moderno: a ideia exemplar', *Cauriensia* 5 (2010), 261-281.

1037. J.P. Coujou, *Pensée de l'être et théorie politique. Le moment Suarézien. I,* Leuven, Peeters, 2011, 264 p.

Sudbrack, Josef (1925-2010)

1038. H. Gasper, 'Gottes Geist ist konkret. Josef Sudbrack zum 85. Geburtstag', *Geist und Leben* 83 (2010), 153-156.

1039. F.J. Steinmetz, 'Ständiger Aufstieg oder stets neue Begegnung? Zum Tode von Josef Sudbrack', *Geist und Leben* 83 (2010), 397-399.

Surin, Jean-Joseph (1600-1665)

1040. S. Houdard, 'Expérience et écriture des Choses de l'autre vie chez Jean-Joseph Surin', *Littératures classiques 39* (2000), 331-347.

1041. A. Paschoud, 'Réécritures hagiographiques: Jean-Joseph Surin et Mathias Tanner, lecteurs des *Relations* jésuites de la Nouvelle-France', in G. Poirier a.o. (eds.), *De l'Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l'Université Laval, 2011, 123-136.
1042. A. Paschoud, 'Jean-Joseph Surin. Mystique et démonologie au XVIIe s.', *La Vie spirituelle* 166 (2012), 171-180.

Svensson, Jón (1857-1944)
1043. B. Pétursdóttir, *Jón Svensson. Nonni: Leben und Werk,* Akureyri, Nonnahús, 2011, 47 p.

Tacchi Venturi, Pietro (1861-1956)
1044. R.A. Maryks, *"Pouring Jewish water into fascist wine". Untold stories of (Catholic) Jews from the archive of Mussolini's Jesuit Pietro Tacchi Venturi, Leiden,* Brill, 2011, 389 p.

Tachard, Guy (1651-1712)
1045. S. Linon-Chipon, 'L'Afrique insulaire, l'Afrique des caps, l'Afrique des marges: textes et images de Jean Mocquet (1617) et de Guy Tachard (1686) sur la route maritime des épices', in A. Baccar Bournaz (éd.), *L'Afrique XVIIe siècle. Mythes et réalités,* Tübingen, Gunter Narr, 2002, 59-76.

Tarín y Arnau, Francisco (1847-1910)
1046. J. Sebastián y Bandarán, *Últimos días de un apostól. Datos sobre la enfermedad última y muerte del R.P. Francisco de Paula Tarín y Arnau, de la Compañía de Jesús,* Sevilla, Causa de Beatificación del Venerabl Padre Francisco Tarin S.J., 2010, 39 p.

Teilhard de Chardin, Pierre (1881-1955)
1047. B. Dumoulin, 'De Pascal à Teilhard', in L. Avan a.o. (eds.), *Catalogue d'exposition Teilhard 2005, Pierre Teilhard de Chardin, 3 mai-31 août, Ranquet, Hôtel de Fontfreyde,* Clermont-Ferrand, Ville de Clermont-Ferrand, 2005, 116-123.
1048. L. de Bonis, 'Les carnassiers des phosphorites du Quercy: évolution et phylogénie d'après P. Teilhard de Chardin', *Annales de Paleontologie 92 (*2006), 205-215.
1049. H.D. Egan, 'La mistica cristocentrica di Pierre Teilhard de Chardin', in *Sentieri illuminati dallo Spirito,* Roma Morena, Edizioni OCD, 2006, 167-177.
1050. S. Guerra Sancho, 'La mistica en la obra de Pierre Teilhard de

Chardin', in P. Cebollada (ed.), *Experiencia y misterio de Dios,* Madrid, San Pablo / Universidad Pontificia de Comillas, 2009, 195-222.

1051. M. Bolognino, 'La contemplazione della natura nei Padri greci e in Teilhard de Chardin', *Rivista di Ascetica e Mistica* 35 (2010), 1109-1118.

1052. J. Kulisz, 'Religia przyszłości w myśli ojca Pierre'a Teilharda de Chardin' [The religion of the future in the thoughts of Father Pierre Teilhard de Chardin], *Studia Theologica Varsaviensia* 48 (2010), 93-104.

1053. D. Grumett, 'Teilhard de Chardin's evolutionary natural theology', in S. Fletcher Harding & N. Morvillo (eds.), *Religion and science, Critical concepts in religious studies, vol. III,* London and New York, Routledge, 2011, 232-247.

1054. U. King, *Teilhard de Chardin and eastern religions. Spirituality and mysticism in an evolutionary world,* New York / Mahwah**,** Paulist Press, 2011, 415 p.

1055. R. Nugent, *Silence speaks. Teilhard de Chardin, Yves Congar, John Courtney Murray and Thomas Merton,* New York, Paulist Press, 2011, 124 p.

1056. A. N. Williams, 'The traditionalist *malgré lui*: Teilhard de Chardin and *Ressourcement',* in G. Flynn & P.D. Murray (eds.), *Ressourcement. A movement for renewal of twentieth-century catholic theology,* Oxford, Oxford University Press, 2012, 111-124.

Tervoort, Ben (1920-2006), Jesuit until 1965

1057. G.G. Driessen, 'Over Bernard Tervoort (van de Sociëteit van Jezus), Eerste H. Mis op 29 augustus 1954', in *Het Rijke Roomse Leven van de Groesbeekse parochie 'Cosmas en Damianus'. Fragmenten kerkgeschiedenis uit de periode 1672-1977,* Groesbeek, Uitgeverij Heemkunde Groesbeek, [2011], 259-261.

Thomas, Antoine (1644-1709)

1058. D. Antonucci, 'Antoine Thomas' de Bello Cam Hi Imperatoris Tartaro: Sinici contra Tartaros Erutanos. Feliciter Confecto anno 1597: its historical meaning', in D. Van Overmeire & P. Ackerman (eds.), *About books, maps, songs and steles: the wording and teaching of the Christian faith in China,* Leuven, Verbiest Institute, 2011, 79-100.

1059. C. von Collani, 'Martyrdom and mathematics: Antoine Thomas and Japan', in W. Ku & X. Zhao (eds.), *Antoine Thomas S.J.,*

to Celso Constantini: Multi-aspect studies on Christianity in modern China, Beijing, Social Sciences Academic Press / Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2011, 598-639.

1060. G. Criveller, 'The "parable" of liturgical inculturation in China from the 17th century to the present: with particular reference to the Memorial of Antoine Thomas (1695)', in W. Ku & X. Zhao (eds.), *Antoine Thomas S.J., to Celso Constantini: Multi-aspect studies on Christianity in modern China,* Beijing, Social Sciences Academic Press / Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2011, 102-139.

1061. P. Rule, 'Antoine Thomas and the Chinese rites controversy: The conciliator becomes a victim', in D. Van Overmeire & P. Ackerman (eds.), *About books, maps, songs and steles: the wording and teaching of the Christian faith in China,* Leuven, Verbiest Institute, 2011, 101-113.

1062. P. Rule, 'The correspondence of Antoine Thomas: a major source for the history of the Jesuits in China and for the reign of Kangxi', in W. Ku & X. Zhao (eds.), *Antoine Thomas S.J., to Celso Constantini: Multi-aspect studies on Christianity in modern China,* Beijing, Social Sciences Academic Press / Leuven, Ferdinand Verbiest Institute, 2011, 140-158.

Tönnemann, Vitus Georg (1659-1740)

1064. G. Korting, *Vitus Georg Tönnemann (1659-1740). Ein Paderborner Jesuit am Kaiserhof in Wien,* Paderborn [etc.], Ferdinand Schöningh, 2011, 246 p.

Tromp, Sebastiaan (1889-1975)

1065. A. von Teuffenbach, 'Sebastian Kornelius Petrus Tromp', *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon* 23 (2004), 1505-1508.

Tucci, Stefano (1540-1597)

1066. M. Saulini (ed.), *Stephanus Tuccius S.J. Christus Nascens - Christus Patiens - Christus Iudex: Tragoediae,* Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 292 p.

Tyrrell, George (1861-1909), Jesuit until 1906

1067. C. Ginther, 'George Tyrrell - eine Stimme aus einer missionarischen Kirche'. in R. Bucher a.o. (eds.), *Blick zurück im Zorn? Kreative Potentiale des Modernismusstreits,* Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 2009, 194-216.

1068. E.G. Farrugia, *From George Tyrrell to Pentecostals. Making both ends meet in ecumenism 1909-2009,* Rome, Pontificio Istituto Orientale, 2011, 190 p.

Uriarte, Manuel (1720-1801)

1069. S. Negro Tua, 'Destierro, desconsuelo y nost algia en la crónica del P. Manuel Uriarte, misionero de Maynas (1750-1767), *Apuntes. Journal of Cultural Heritage Studies 20 (*2007), 92-107.

Valera, Blas (1545-1597)

1070. L. Laurencich-Minelli, 'Blas Valera defensor de los indios', P. García Jordán (ed.), *Estrategias de poder en América Latina*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2000, 455-478.

Valignano, Alessandro (1539-1606)

1071. V. Volpi, 'Un antisignano dell'inculturazione in Oriente: Allesandro Valignano S.J.', *Asiatica Ambrosiana 1* (2010), 179-207.

1072. P. Dunoyer, 'Avec Valignano, les methodes missionaires et la volonté d'adaptation (1579-1582)', in his *Histoire du christianisme au Japon 1543-1945,* Paris, Les Editions du Cerf, 2011, 121-143.

Vanzan, Piersandro (1934-2011)

1073. 'In memoriam di p. Piersandro Vanzan S.I.', *La Civiltà Cattolica* 162 (2011), 483-486.

Vázquez Padilla (1559-1624)

1074. E. Olivares, 'Miguel Vázquez Padilla (1559-1624) Biografía. Escritos', *Archivo Teológico Granadino* 72 (2009), 119-181.

Verbiest, Ferdinand (1623-1688)1075. N. Golvers, 'F. Verbiest, G. Magalhães, T. Pereyra and the others: the Jesuit Xitang College in Peking (1670-1688) as an extra-ordinary professional milieu', in *Tomás Pereira, S.J. (1646-1708): life, work and world,* Lisboa, Centro cientifico e cultural de Macau, 2010, p. 277-298.

1076. N. Pierce, 'Mapping the world: a copy of Verbiest's *Kunyu Quantu* in Glasgow', in D. Van Overmeire & P. Ackerman (eds.), *About books, maps, songs and steles: the wording and teaching of the Christian faith in China,* Leuven, Verbiest Institute, 2011, 51-78.

Vieira, António (1608-1697)

1077. E. Ferraz da Rosa, *Memória bibliográfica Vieiriana. Repertório de textos selectos e obras temáticas com uma cronologia biográfica do pe António Vieira,* Angra do Heroísmo, Tip. Moderna, 2000, 191 p.
1078. L. da Silva Jaqueson, '«Leys da história», «estilo claro», «ordem e sucessão das cousas» na História do Futuro do Padre Antônio Vieira' *Topoi 4 (*2003), 82-105.
1079. A. Manduco Coelho, 'História e Quinto Império em Antônio Vieira', *Topoi 6 (*2005), 246-260.
1080. A.M. Binet, '«Rhetorique de cour» et sermons d'eglise: quelques exemples dans l'oeuvre du P. Antonio Vieira, jésuite portuguais (1608-1697)', in D. Lopez, *La Religion des Elites au XVIIe siècle',* Tubingen, Günter Narr, 2008, 155-165.
1081. M.d.C. Fraga, 'O padre António Vieira nos Açores. Os desígnos da providência', *Brotéria* 172 (2011), 317-328, 449-462.
1082. M.I.B. Morais Oliveira, 'Antônio Vieira: o paladino da soberania real', *História Unisinos* 15 (2011), 306-316.
1083. J.P. Paiva, 'Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira', *Lusitania sacra* 2/23 (2011), 151-168.
1084. M.A. Travassos Valdez, *Historical interpretations of the "Fifth empire". The dynamics of periodization from Daniel to António Vieira, S.J.,* Leiden / Boston, Brill, 2011, 344 p.
1085. G. Kaiser, *O poder erótico. Diário e cartas de Cristina Vasa, Rainha de Suécia, e do Padre Antônio Vieira,* Rio de Janeiro, Reler, 2012, 224 p.

Vieira, Inacio (1678-1739)

1086. J.P. Cabeleira Marques Coelho, 'Inácio Vieira: Optics and perspective as instruments towards a sensitive space', *Nexus Network Journal* 13 (2011), 315-335.

Villalpando, Juan Bautista (1552-1608)

1087. S.R. Kravtsov, 'Juan Bautista Villalpando and sacred architecture in the seventeenth century', *Journal of the Society of Architectural Historians* 64 (2005), 312-339.
1088. T. Morrison, 'Juan Bautista Villalpando and the nature and science of architectural drawing', *Nexus Network Journal 12 (*2010), 63-73.

Walsh, Edmund Aloysius (1885-1956)

1089. M. Patulli Trythall, *Edmund Aloysius Walsh: la missio iraquensis:*

il contributo dei gesuiti statunitensi al sistema educativo iracheno, Roma, Accademia Angelica-Costantiniana di Lettere Arti e Scienze, 2010, 445 p.

Wasmann, Erich (1859-1931)

1090. M. Koelbl-Ebert, ‘Father Damien Kreichgauer SVD (1859-1940) and Father Erich Wasmann SJ (1859-1931): Geology, earth history and evolution in two German lives between science and faith’, *Earth Sciences History 29 (*2010), 311-330.

Weissmahr, Bela (1929-2005)

1091. H. Schöndorf, (ed.), *Die Wirklichkeit erkennen: Grundlinien im Denken Béla Weissmahrs,* Stuttgart, W. Kohlhammer, 2012, 97 p.

Xavier, Francis (1506-1552)

See also 23, 245, 252, 361.

1092. C. von Collani, ‘Gaspar Castners (1665–1708) Bericht über den Bau des Grabmals des hl. Franz Xaver aus dem Neuen Welt-Bott’, *China Heute* 22 (2002), 47-58.
1093. *Itinerario universal de Francisco de Javier, 2,* Pamplona, Gobierno de Navarra, 2002, 279 p.
1094. F. Mateos, ‘El último viaje de Francisco Javier’, *Encuentros en Catay* 17 (2003), 105-121.
1095. A.W. Kirkwood, *Xavier: Corsario de Dios,* Cochabamba, Verbo Divino, 2006, 152 p.
1096. N. Shimizu, ‘El legado cultural y humanístico de Javier en Japón’, *Príncipe de Viana* 68 (2006), 1033-1046.
1097. J.I. González Faus, ‘“La misericordia y la fidelidad se encuentran” (Salmo 84). La lucha por la justicia y la misión, se besan. Conclusiones de las jornadas del V centenario de San Francisco Javier’, *Revista Latinoamericana de Teología* 24 (2007), 81-94.
1098. P.M. Lamet, ‘Perfil humano y gesta apostólica de Francisco Javier’, in A. Álvarez Bolado a.o., *Jesuitas: una misión, un proyecto,* Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, 109-129.
1099. H.W. Pfeiffer, ‘L’iconografia e il messaggio del San Francesco Saverio’, in his *Andrea Pozzo a Mondovì,* Milano, Jaca Book, 2010, 61-129.
1100. J.P. Bachelot, ‘De la place de l’anecdote dans l’écriture missionnaire du XVIe siècle: le modèle de saint François Xavier’, in G. Poirier a.o. (eds.), *De l’Orient à la Huronie: Du récit de pèlerinage au texte missionnaire,* Québec, Presses de l’Université Laval, 2011, 251-265.

Zimmermann, Carlos (1871-1950)

1101. F.M. Romeiras & H. Leitão, ‘Jesuitás e ciência em Portugal. II- Carlos Zimmermann S.J. e o ensino da microscopia vegetal’, *Brotería* 174 (2012), 112-125.

Complementary list of persons 2012

Index of authors 2012

Book Reviews

Paolo Broggio, La teologia e la politica. Controversie dottrinali, Curia romana e Monarchia spagnola tra Cinque e Seicento, Olschki, Firenze 2009, pp. 222., € 26.00, ISBN: 88-222-5887-8

Paolo Broggio compie un'operazione non facile, encomiabile e di grande interesse: rimettere al centro dell'indagine storica sull'età moderna il discorso teologico. La riscoperta della storia politica cinque-seicentesca, resa possibile negli ultimi decenni da quelle stesse scienze sociali «che avevano contribuito alla sua marginalizzazione» (p. XIV), si apre dunque al confronto con la teologia, complice anche il proficuo rapporto con la storiografia spagnola (tradizionalmente più attenta a queste tematiche ed estranea alla pregiudiziale anti-teologica e anti-romana di origine risorgimentale propria invece di tanta storiografia italiana). Obiettivo dell'autore è, in particolare, quello di chiarire il complesso rapporto tra Roma e Madrid alla luce degli aspetti dottrinali sottesi alla teoria e alle pratiche politiche di pontefici e sovrani cattolici: di porre cioè in relazione «gli sviluppi politico istituzionali e […] i rapporti politico-diplomatici […] con le vicende del pensiero e dell'insegnamento teologico» (p. XXIII).

Il punto di svolta di tale rapporto viene individuato negli anni Cinquanta del '500, quando all'interno della Chiesa di Roma si precisarono cambiamenti dottrinali volti a contrastare non più solo il nemico esterno protestante ma anche le scuole teologiche (cattoliche) «diverse dalla propria», incarnate dalle differenti formazioni regolari: emblematico e drammatico fu, come è noto, lo scontro sulla "grazia" tra gesuiti e domenicani, preceduto dal violento attacco contro la Compagnia da parte dell'Inquisizione (sempre domenicana) spagnola. In tale contesto, teologico e politico, gli Ordini religiosi ebbero un ruolo centrale, tanto più in quanto portatori di interessi e strategie (di cui rimane traccia nelle loro teologie e nelle loro scelte in materia giurisdizionale) in molti casi frutto del loro rapporto privilegiato con i sovrani europei (p. XX).

Studiare questa contrapposizione (nota ai più sotto l'aspetto giurisdizionale) seguendo il filo rosso della divisione in scuole teologiche (e delle dispute cui queste dettero vita), secondo cioè la «modalità della politicizzazione delle controversie stesse», permette all'autore di superare i limiti di una prospettiva sbilanciata verso la modernità (anacronistica) della contrapposizione stato-chiesa, ovve-

ro rinchiusa, all'opposto, entro preoccupazioni unicamente religiose. Va sottolineata innanzitutto nella svolta di metà '500 la preoccupazione romana di confrontarsi, mediante nuovi strumenti e istituti educativi (collegi, studia conventuali riorganizzati), con la seconda scolastica spagnola (e le sue università, Alcalà di Henares e Salamanca): in quella complessa congiuntura, infatti, Roma, il centro della cristianità, mancava di una propria salda elaborazione teologica. E non poteva attenuare di per sé questa condizione di debolezza il cambio di indirizzo politico (ora filo-romano) della monarchia di Filippo III e della fazione dominante a corte.

Il primo capitolo del libro affronta dunque il tema della produzione teologica romana di età moderna, a partire da alcune considerazioni sulla teologia italiana ottocentesca, su cui l'autore si sofferma anche per evidenziarne i limiti interpretativi: ad esempio la sostanziale incapacità (ideologica) di indagare e precisare le cause delle divisioni e della conflittualità che raggiunsero nel '600 il parossismo (semplicisticamente imputate alla scarsa preparazione dei teologi seicenteschi, che per combattere il luteranesimo dovettero abbandonare la perfezione di Agostino e Tommaso, pp. 5-8); oppure il disconoscimento, nell'ambito della riflessione sulla rielaborazione cinquecentesca del tomismo, del ruolo della seconda scolastica gesuitica, anche perché lontana in alcuni suoi esiti politici (si pensi a Juan de Mariana) dai proclami filo-assolutistici della trattatistica gesuitica del XIX secolo.

Fatta questa premessa, l'autore rivolge la propria attenzione alla tradizione scolastica della prima età moderna (non solo tomista), soffermandosi sulle proposte dei diversi Ordini («ciascun indirizzo si identificava […] con un ordine religioso», p. 11), e sulla loro frammentazione interna (come nel caso dei francescani, divisi tra Duns Scoto, san Bonaventura, Guglielmo da Ockham). Ma soprattutto chiarisce la necessità per Roma di affermare il proprio controllo teologico a fronte di sedi e attori della seconda scolastica dislocati altrove: a Parigi, ma soprattutto nei conventi domenicani spagnoli. In sostanza, questo il problema da chiarire, la teologia cattolica si precisava nei suoi contenuti principali fuori d'Italia, in terra iberica. Di qui l'attenzione rivolta al confronto sempre più stringente tra Roma e Madrid, da comprendere, come detto, attraverso il dibattito dottrinale. Di qui la necessità di chiarire i modi e i tempi della presenza nella città papale dei diversi Ordini e delle loro scuole teologiche, a partire dal ruolo avuto dai gesuiti (con il Collegio Romano: dove peraltro operarono docenti in gran parte spagnoli fino all'inizio del '600), destinati a un rapporto sempre più contraddittorio e

conflittuale con le principali correnti teologiche degli ordini mendicanti: il tomismo e l'agostinismo, i due filoni della contestazione anti-gesuitica fino alla soppressione settecentesca dell'Ordine.

La riorganizzazione teologica romana va collocata negli anni '70, quando Gregorio XIII affidò appunto ai gesuiti e ai loro collegi l'opera di riconquista e di ricattolicizzazione; gesuiti, va detto, loro stessi alla ricerca di una propria uniformità teologica e soprattutto, dopo la vittoria di Claudio Acquaviva sul tentativo di nazionalizzazione della Compagnia da parte di Madrid, di percorsi formativi capaci di definire, con la coerenza interna, una teologia ufficiale "romana". In verità impervio e contraddittorio, se non addirittura impossibile, si presentava questo obiettivo: come doveva emergere in quegli anni dalle censure cui andò incontro la *ratio studiorum* nella sua lunga fase preparatoria, ma soprattutto dallo scontro immediatamente apertosi tra gesuiti da una parte e domenicani e altri Ordini dall'altra. A proposito delle dottrine non completamente ortodosse impartite a Roma dai gesuiti interessante è il riferimento dell'autore al caso di Francisco di Toledo, cui fu richiesto di cancellare dai quaderni degli appunti degli studenti alcune sue proposizioni (p. 31). Inevitabile dunque, nella varietà delle posizioni espresse, il continuo intervento delle autorità centrali attraverso le cosiddette *censurae opinionum*, che coinvolgevano anche le pratiche gesuitiche in area tedesca, segnate da certa libertà di posizioni sulle questioni sacramentali (negli anni Settanta suscitarono le preoccupazioni di Pietro Canisio e le sue richieste di una più ferrea ortodossia).

A detta di altri gesuiti come Alonso de Pisa, già allievo del Collegio Romano e tacciato di diffondere opinioni erronee (ma certamente attento a individuare i giusti mezzi per combattere l'eresia), era invece opportuna la messa a punto di una nuova organizzazione scolastica, che desse spazio a istituti decentralizzati, capaci di opporre localmente agli eretici una preparazione teorica e gli scritti a stampa necessari alla lotta anti-protestante, poco influente essendo giudicata la controversistica romana (p. 37). Per Roma, che scelse tuttavia la centralizzazione educativa, si trattava non solo di preparare adeguatamente un clero ortodosso ma anche di assicurarsene la fedeltà. Ovviamente i gesuiti non furono gli unici ad essere coinvolti in tale progetto. L'autore sottolinea l'opera di alcuni pontefici con carriera regolare: si pensi a Pio V, che fece della Minerva il nuovo studio teologico domenicano (fino allora lo studio della provincia romana dell'Ordine era stato quello di Firenze), aprendolo alle attività dell'Inquisizione e della congregazione dell'Indice; e facendone la sede di un collegio internazionale (di San Tommaso), struttura che

favorì l'incontro tra maestri spagnoli e allievi italiani. E ancora si consideri il collegio di San Bonaventura (o Sistino) dei minori conventuali, voluto da papa Sisto V.

Dopo aver dato conto della vitalità di Roma e di alcuni Ordini religiosi, nel secondo capitolo del volume l'autore prende in considerazione il ruolo delle diverse scuole teologiche nell'ambito dei conflitti sorti all'interno del cattolicesimo (il collegio domenicano di San Tommaso fu tra i protagonisti della disputa sulla grazia contro i gesuiti). La riflessione verte in questa parte sulla centralità (declinante) di san Tommaso, oggetto di interpretazioni non sempre coerenti, contrapposto ad altri teologi soprattutto dalle scuole della variegata famiglia francescana: un mutamento di indirizzo, questo, carico di conseguenze nel contesto della lotta contro la Riforma luterana. Una rigidità tomista appariva infatti necessaria contro il protestantesimo e contro le deviazioni spirituali del cosiddetto *recogimiento*. I gesuiti si fecero invece portavoce di un tomismo aperto: a dire, si seguisse san Tommaso, certo, ma non lo si ritenesse sempre e comunque l'unico punto di riferimento su tutte le questioni. Una libertà che andò precisandosi anche a livello normativo con il generalato dell'Acquaviva, suscitando i sospetti, come è noto, dell'Inquisizione spagnola.

E veniamo alla questione della grazia, preceduta come precisa l'autore da alcune "avvisaglie". A partire, fatto politicamente interessante, da Lovanio (nei Paesi Bassi, al centro dello scontro politico-religioso). Carlo V e Filippo II erano intervenuti per rendere l'insegnamento teologico di Lovanio vicino a quello di Salamanca: l'operazione era stata però vanificata dall'affermarsi dell'agostinismo di Michel de Bay (Baio, già condannato da Pio V). L'intervento dei gesuiti romani del collegio di Lovanio aveva portato alla rottura negli anni '80 tra gesuiti e università (sui temi della grazia, del libero arbitrio e della predestinazione). Ne derivò dunque la contrapposizione tra Lovanio e la sua tradizione teologica (agostinismo) da una parte e le scuole teologiche mediterranee (gesuite e papiste), accusate dalla prima di pelagianesimo, dall'altra. Uno scontro che si allargò in quell'epoca alla Francia (la Sorbona infine si pose a fianco dei gesuiti) e costituì appunto un'importante premessa della controversia *de auxiliis* (già allora vennero coinvolte le maggiori autorità romane, il nunzio Frangipani e papa Sisto V, in una mediazione che non raggiunse i risultati sperati).

Da Lovanio, poi, si passa a Madrid, dove l'autore colloca la seconda avvisaglia della disputa *de auxiliis*: l'interrogatorio e l'incarcerazione del gesuita Antonio Mercén, provinciale di Toledo

(1586); e un anno più tardi anche del rettore del collegio, Jerónimo de Ripalda. Tutto era nato dalla denuncia di un altro gesuita contro alcuni confratelli e lo stesso Mercén, per aver nascosto all'Inquisizione fatti e deviazioni dottrinali di cui si erano resi colpevoli alcuni gesuiti all'inizio degli anni '80 (sorta di deriva *alumbrada*, con uso strumentale, a detta degli accusatori, del confessionale e di alcune testimonianze femminili): fatto sta, qui stava la gravità dell'accaduto, che i gesuiti avevano optato per una soluzione della vicenda tutta interna all'Ordine, sottraendo gli imputati al processo dell'Inquisizione. Tutta la Compagnia, le sue costituzioni, il suo istituto, vennero messe sotto accusa, dai domenicani in particolare: furono condannate come eterodosse le pratiche dei direttori spirituali gesuiti con donne, aristocratici e anche tra i ceti medio-bassi e con i cristiani nuovi, e quelle di perdono in foro interno dall'eresia, invise al tribunale spagnolo. Il processo (1588) vide infine assolti i gesuiti (tranne Mercén, sospeso per due anni da incarichi): ma l'infamia per la Compagnia fu enorme (lo stesso pontefice dovette intervenire per privare i gesuiti del privilegio di assolvere in foro interno).

Nello stesso 1588 veniva pubblicato il famoso trattato di Luis de Molina. Al centro il tema del rapporto tra grazia divina e contributo umano nel percorso verso la salvezza, attorno a cui non solo si accese lo scontro tra gli Ordini (domenicani e mercenari contro gesuiti, presto oggetto di accuse durante prediche e lezioni, definiti vanitosi, menzogneri, ignoranti, infine eretici, pp. 77, 85) ma andò pure precisandosi un originale rapporto tra teologia e politica. Terra e cielo non erano poi così distanti nei dibattiti proposti dai pulpiti e dalle cattedre universitarie: la posizione attaccata come semipelagiana riconosceva infatti all'individuo un potere di intervento autonomo tanto nel percorso verso la salvezza nell'aldilà quanto nella prassi politica terrena, legittimando il diritto di ribellione nei confronti del tiranno (p. 74).

Nel terzo capitolo l'autore affronta la controversia *de auxiliis*, a partire dai tentativi (vani) di porre all'Indice il testo del Molina (ulteriore motivo del «prolungamento dello scontro» tra Compagnia e Inquisizione spagnola, sempre più indirizzata quest'ultima verso una piena indipendenza da Roma, p. 83); fino alle schermaglie teologiche a noi più vicine dovute alle opposte interpretazioni date della vicenda dalle scuole storiografiche interne ai due Ordini. Determinante, alla fine, vista l'ampiezza dello scontro divenuto pubblico attraverso gli interventi dal pulpito dei diversi protagonisti e foriero di conseguenze sui fedeli, fu il ruolo del papa (la *moderatio* del febbraio 1598 imponeva di non insegnare e dibattere circa la

questione a entrambi gli Ordini), capace di sottrarre la disputa – novità di non poco conto se vista da Madrid – all'Inquisizione spagnola e di vanificare i tentativi di pacificazione messi in atto dal sovrano (prima Filippo II, poi lo stesso Filippo III, dopo la ripresa degli scontri del 1597-98 e la decisione del 1607 di Paolo V di mettere definitivamente a tacere l'intera querelle). Un conflitto dunque che vide protagonisti diversi soggetti (col re spagnolo anche quello portoghese) e che soprattutto mette in evidenza, nell'opposizione domenicana all'intervento papale, l'azione autonoma degli Ordini, talora dichiaratamente filo-regia e anti-romana, sullo scacchiere dell'Europa cattolica (p. 114).

A Roma, in una nuova congiuntura politica dopo l'assoluzione di Enrico IV, l'intervento di Clemente VIII fu affiancato da commissioni esterne al tribunale del Santo Ufficio (lasciato un po' in disparte), che misero a punto le censure di alcune proposizioni della Concordia arrivando quasi a una definitiva messa all'Indice in realtà mai comminata (anche se Clemente VIII vedeva nel molinismo un attacco agli interessi romani, «la manifestazione di una teologia spagnola anti-romana», p. 115). Intervennero nella vicenda anche altri personaggi, come il Baronio (che avrebbe provato addirittura «conati di vomito» alla lettura del testo del Molina, p. 111); o Roberto Bellarmino, che consigliò al "giurista" Clemente VIII di astenersi da interventi teologici diretti o addirittura dal definire la questione (pp. 119-120). La morte del pontefice segnò infine la vittoria dei gesuiti: favorevoli alla tacitazione della disputa, come aveva chiesto Bellarmino (contrariamente al desiderio di re Filippo e dei domenicani). E la scelta finale di Paolo V, nel clima dell'interdetto e dell'espulsione dei gesuiti da Venezia, raccoglieva tutto sommato l'indicazione gesuita del Bellarmino (p. 129). Per Roma sembrò giustamente inopportuno condannare una delle due posizioni e con essa l'Ordine che l'aveva sostenuta.

Gli ultimi due capitoli riguardano un'altra disputa teologica: quella sull'Immacolata Concezione, sorta nel mezzo degli strascichi per la mancata definizione del conflitto sulla grazia. Non stette infatti a guardare Madrid, di fronte alla decisione salomonica del pontefice. Il desiderio spagnolo (domenicano e del confessore regio Aliaga) di arrivare a risolvere la controversia prese corpo in alcuni, peraltro inutili, tentativi (attraverso ambasciate straordinarie a Roma e la pressione sugli stessi gesuiti spagnoli perché appoggiassero la richiesta del re e dei domenicani), che non fecero che irritare la curia papale. La nuova diatriba, quella sull'Immacolata Concezione, presenta secondo l'autore dei caratteri, se possibile, ancor più

marcatamente politici: per gli immediati risvolti sociali e di ordine pubblico (prediche e discussioni opposero il partito immacolista e quello macolista fin nelle strade e nelle piazze, coinvolgendo anche gli strati popolari); per il significato anti-papale sotteso alla vicenda in ambito francese (a Parigi la Sorbona immacolista contestò la posizione contraria dei gesuiti, e quindi di Roma, opponendo alla formulazione tridentina quella del concilio di Basilea); per il bisogno del re cattolico di dare un contorno sacrale all'evoluzione politico-istituzionale della monarchia, e dunque di addivenire a una formulazione teologica certa e inconfutabile (emblematica fu la sovrapposizione nel secondo decennio del '600 delle due controversie, mentre si consumava l'espulsione dei moriscos). A Madrid, questa volta, ad essere contestati dai domenicani furono i francescani e i loro sostenitori gesuiti: proprio per questo sullo sfondo della nuova querelle uscì confermato l'antigesuitismo teologico della precedente controversia.

Fu di nuovo san Tommaso al centro della contestazione, anche se in questo caso entrambe le posizioni apparivano a Roma "probabili", proprio sulla base dei testi del teologo domenicano; e proprio per questo, di nuovo, risultò impossibile arrivare a una definizione dogmatica della questione. Nonostante le pressioni spagnole su Roma (non mancò addirittura la richiesta di convocare un concilio ecumenico), la questione rimase oggetto di interventi per tutto il Seicento, rinnovando il conflitto tra la monarchia papale e quella spagnola (anche a causa del protagonismo, rimasto nascosto nella disputa sulla grazia, dell'Inquisizione romana).

Nella vicenda, accanto ai poteri forti, ebbero rilievo singoli noti personaggi, come Tommaso Campanella (sostenitore, a differenza dei confratelli, della tesi immacolista), e del francescano irlandese Luke Wadding, figura di rilievo nella Roma del primo '600, nominato teologo dell'ambasciata spagnola proprio per convincere la curia della necessità di passare da una "posizione probabile" a una vera e propria definizione dogmatica. Convinto della propria posizione di difensore della fede e dunque del proprio diritto di intervenire in questioni di dottrina (p. 190), l'Asburgo «aveva politicamente e ideologicamente bisogno di una ortodossia, da difendere e da propagandare» (pp. 193-194). Roma andava perciò monitorata, sollecitata: «se il papa commette un errore la Spagna può e deve riportare il pontefice sulla retta via» (p. 195). Come «figlio maggiore» il re poteva dunque opporsi, sostenuto dai suoi religiosi (confessori e teologi di corte, ambasciatori straordinari e docenti universitari) alle decisioni del papa che ledevano il suo potere. Sempre, comunque, a sostegno e difesa del cattolicesimo e della santa sede.

Summary
This book is a great novelty from the historiographic point of view, because it concerns a subject long neglected by Italian historians: the theological debate that characterized the relationship between Rome and Madrid at the end of the sixteenth century. In fact, many political conflicts between the popes and the *Monarquía* had their origin in theological questions. Paolo Broggio analyzes these and clarifies the role of the different theological schools (French, Spanish, Roman, with their studia and universities). He especially examines the growth of Roman (Italian) theology during the second half of the sixteenth century, and underlines the centrality of the Jesuits and their Collegio Romano. In addition he reflects on the theological conflicts among the different religious orders (Je-suits, Dominicans, Franciscans, and so on): he focuses on the violent differences about the grace (*de auxiliis*) and the Immaculate Conception. Rome, Madrid, and their Inquisitions supported very different positions concerning these conflicts and their solution.

Udine Flavio Rurale

Francisco de Borja y su tiempo. Politica religion y cultura en la edad moderna, Enrique Garcìa Hernan y Maria del Pilar Ryan (eds), (Bibliotheca Instituti Historici S.I., 74), Albatros ediciones - Institutum Historicum Societatis Iesu, Valencia-Roma 2011, 800 pp., € 37.00, ISBN 978-84-7274-294-9.

A breve distanza dall'edizione dei "Monumenta Borgia" nella serie maggiore delle edizioni della Compagnia, Enrique Garcìa Hernàn ha dedicato a Francesco Borgia gli atti di un grande convegno, curati con la collaborazione di Marìa del Pilar Ryan. I due volumi si completano a vicenda e compongono un dittico che si offre come lo strumento fondamentale e durevole per chiunque voglia conoscere la figura e l'opera del terzo generale della Compagnia di Gesù. Qui parleremo degli atti del convegno. E sarà inevitabile farlo in modo sommario e lacunoso dato che il robusto volume, ricco di ben 44 saggi e presentato da Paul Oberholzer, direttore delle pubblicazioni dell'Institutum Historicum Societatis Iesu, propone ricerche e analisi sui più vari aspetti di una vita e di un'opera che lasciarono un segno importante nella storia dell'epoca e nella tradizione della giovane Compagnia ma che furono anche importanti per molti altri aspetti. Come lettori, siamo particolarmente interessati a ciò che ri-

guarda la funzione svolta in età matura da Francesco Borgia come generale della Compagnia: una funzione specialmente rilevante per l'uomo, per l'istituzione che governò, per la storia dei diversi paesi che ne furono investiti – principalmente ma non solo Spagna e Italia, col mondo vasto delle missioni. Ma, come ci ricordano nell'introduzione Enrique Garcìa Hernan e Marìa del Pilar Ryan, la sua vita fu lunga e gli permise di attraversare stagioni diverse: erede di una famiglia importante con molteplici legami di sangue e di potere, ebbe in sorte la gestione di poteri politici e religiosi di grande responsabilità e dette prova in molti campi di una personalità e di una cultura di notevole spessore. Per questo il piano del convegno ha abbracciato l'intero percorso biografico e lo sfondo storico su cui si situa l'opera del terzo generale della Compagnia. Da ciò la varietà dei temi e delle questioni affrontati in questi saggi, opera di autori appartenenti a diverse culture e tendenze storiografiche, da cui esce rinnovata e arricchita una tradizione critica riassumibile, come ricorda qui Paul Oberholzer, nelle due monografie di Otto Karrer e di William Bangert, oltre che nello studio di Candido Dalmases del 1983 che però ha conosciuto una limitata diffusione.

Francesco Borgia arrivò alla posizione di generale dopo un percorso biografico di alto ed eccezionale profilo: nipote di papa, viceré di Catalogna, fu uomo di potere per nascita e destino. Ma nella sua vita ci fu tempo anche per dare corpo a una vocazione mistica che emerse nella sua esperienza religiosa e nello stile del suo generalato quando si trovò a mediare tra le due componenti della Compagnia, quella spagnola e quella italiana. La sua opera ebbe una funzione decisiva nel rispondere alle sfide che il tempo suo poneva alla Compagnia, realtà recente anche se saldamente impiantata. Si potrebbe cominciare la lettura del volume dal saggio conclusivo collocato alla fine del volume dai due autori Enrique Garcìa Hernan e Marìa del Pilar Ryan: un saggio di importanza strategica perché riguarda il rapporto e il confronto tra Ignazio di Loyola e Francesco Borgia, visti "frente a frente". Il lettore ha qui l'occasione di riflettere sulle molte informazioni ricevute fermandosi però sul punto che doveva rivelarsi centrale nella vita e nell'opera di Francesco Borgia: quell'incontro con Ignazio di Loyola in cui il fondatore della Compagnia incontra, conosce e imprime il suo sigillo su colui che ne sarà il continuatore. Che quello nato fra i due a partire dal 1546 sia stato un vincolo speciale, molti lo hanno detto. Qui si ricostruiscono i precedenti della vicenda. E si scopre che vi contribuirono mediazioni diverse: intanto non è privo di interesse il fatto che la moglie di Francesco Borgia, donna Leonor de Castro, fu legata a Marìa de

Velasco, vedova di Velazquez de Cuellar, presso il quale Ignazio aveva avuto la sua formazione di cortigiano. Ma dobbiamo immergerci nell'orizzonte romano dei tempi di Ignazio, dominato dalle torbide manovre della politica farnesiana che portarono alla morte per veleno nel 1540 del cardinal Enrique, fratello di Francesco Borgia. Su questo sfondo crebbero i legami indiretti tra la Compagnia e l'allora potente viceré della Catalogna: il quale per sua parte si avviava a una pratica di vita devota caratterizzata dalla frequente comunione e aveva notizia della Compagnia attraverso contatti diretti con membri della stessa come Fabro e Araoz, mentre una sua cognata, Juana de Meneses, tentava di entrare nel ramo femminile delle gesuitesse. La cronaca di questi rapporti mostra che Francecso Borgia, quando fece in segreto la professione il 1 febbraio 1548, era già diventato "un hombre clave y necessario en la Compañia" e si parlava di lui come un possibile generale, mentre lo si attendeva a Roma per il giubileo del 1550. I due studiosi oltre a ricostruire il tracciato di questi rapporti, mettono in luce l'importanza per la società spagnola della notizia che una figura di così grande importanza aveva deciso di entrare nella Compagnia: fu una propaganda potente. E anche questo permette di capire perché Ignazio tenesse in particolare considerazione i messaggi che gli arrivavano dal Borgia, gli unici che voleva leggere personalmente.

Torniamo al percorso biografico per seguire le molte esperienze che quest'uomo dotato anche ereditariamente di altissimo prestigio e di grande potere si trovò ad attraversare nel corso della sua non lunghissima vita (1510-1572). Ricevette un'eredità imponente e per certi aspetti pesante: tra i suoi ascendenti, un papa come Alessandro VI dal lato paterno e un sovrano come Ferdinando il Cattolico dal lato materno. L'agiografia ha separato il santo dall'ombra del papa, facendolo talvolta apparire come colui che espiò le colpe dell'avo: ma il restauro del rapporto che lo legò alla propria famiglia permette di abbandonare questa leggenda agiografica. Membro di una famiglia importante e potente anche grazie a quel pontificato di Alessandro VI e a quel sovrano che si gloriava del titolo di Cattolico ottenuto grazie all'espulsione degli ebrei del 1492, Francisco Borja ampliò e trasmise ai suoi eredi poteri e possedimenti e anche prebende, come le commende dell'ordine di Santiago.

Alla storia della famiglia - origini, vicende, simboli araldici - sono dedicati alcuni contributi del volume. Francisco Pons Fuster ricava qui dal confronto tra il padre Juan de Borja terzo duca di Gandìa e il figlio Francisco, la conferma della regola formulata da Marc Bloch che gli uomini assomigliano più ai loro tempi che ai loro padri: si

passa dal principe rinascimentale al *miles christianus* di marca erasmiana. Di queste storie di famiglia Santiago La Parra Lòpez ricostruisce il contesto di lotte di fazioni e vendette e violenze, come quella che portò a morire sul patibolo nel 1562 don Diego de Borja, fratellastro di Francesco, colpevole dell'uccisione di don Diego de Aragon nel clima rovente delle violenze feudali valenzane. Questo contributo sottolinea la forza e la continuità di una tradizione familiare non rinnegata di cui faceva parte anche l'avo pontefice. Tutto questo contribuì a formare l'identità di colui che nella Compagnia entrò dalla porta principale e vi esercitò un ruolo di comando. La vicenda della famiglia Borja nel tempo lungo è indagata nel saggio di Manuel Gracia Rivas che offre qualche indizio delle origini del simbolo araldico della famiglia, noto agli studiosi di papa Borgia dal celebre saggio di Friz Saxl sulla pagana figura del toro trionfante nell'appartamento Borgia in Vaticano. E anche la ricostruzione proposta da Fernando Andrés Robres della "borrascosa vida de don Pedro Luis Galceràn de Borja", fratellastro di Francesco è una pennellata sul contesto familiare e sociale della vita del santo. Sullo sfondo della politica valenzana del primo '500 il saggio di Teresa Canet Aparisi fa affiorare il nome di Pedro Belluga in una tradizione che porta a Fadrique Furiò Ceriòl e a Tomàs Cerdàn de Tallada.

Vale la pena di ricordare che il contesto storico della formazione e delle prime esperienze del giovane Francisco è quella di Carlo V, della rivolta delle *Germanìas*, delle guerre con Francesco I. Francisco la vive e la vede dall'osservatorio più alto. Studi a Saragozza, matrimonio con la dama di corte dell'imperatrice Isabella, Leonor de Castro, nascita di otto figli, partecipazione alla spedizione di Provenza dove assiste nella morte l'amico poeta Garcilaso de la Vega. La morte dell'imperatrice Isabella (1538) gli dà la forte impressione della fragilità del potere terreno e forse l'impulso a scegliersi un sovrano immortale a cui servire. Ma intanto l'incarico di vicerè della Catalogna (1539-1543) lo pone a contatto con i problemi di direzione di uno stato, con l'esercizio di poteri giudiziari, militari, anche ecclesiastici e religiosi; data da allora il contatto coi primi gesuiti arrivati in Spagna, Pedro Fabro e Antonio de Araoz. La morte del padre (1543) lo riconduce ai problemi di amministrazione del suo ducato: ed è questo il tempo di pensieri e meditazioni religiose che presero forma nella stesura e pubblicazione dei suoi *Seis tratados... para cualquier fiel cristiano* (Valencia 1548). La morte della moglie (1546) fu un forte incentivo alla piega religiosa assunta allora dai suoi pensieri. La sua professione dei voti religiosi prese forma il 2 giugno 1546 rimanendo segreta per il momento e si trasformò in

professione solenne due anni dopo. A lui si dovette l'impegno che condusse all'approvazione degli Esercizi Spirituali con breve di Paolo III (1548).

Una personalità complessa, se indagata dall'interno come prova a fare Manuel Ruiz Jurado che si pone il problema di quale sia la personalità autentica di Francisco Borgia. Torneremo su questo. Ma intanto varrà la pena di leggere attentamente i saggi dedicati alle esperienze precedenti al generalato, come quello dell'eminente storico Ricardo Garcìa Càrcel sull'opera di Borgia come viceré della Catalogna tra il 1539 e il 1542: un'occasione per imparare che cosa significasse cimentarsi con un compito di reggenza di alto livello come quello in un'area esposta ai problemi del banditismo all'interno e della guerra con la Francia all'esterno, oltre che alle questioni della riforma delle istituzioni ecclesiastiche. Sulla sua appartenenza all'ordine militare di Santiago Francisco Fernàndez Izquierdo porta una messe di dati interessanti, ricordando che quella fu la prima esperienza di un vincolo formale con una istituzione religiosa. Il suo saggio illustra storia e funzione dell'Ordine, mostrando come a norma della regola del 1555, i cavalieri di Santiago dovevano superare tutti nei costumi, opere e esercizi così come chi va a cavallo supera chi va a piedi. La spada era il simbolo delle armi spirituali – il pomo la forza, l'impugnatura la prudenza, il fodero la temperanza, la lama la giustizia: ma c'erano anche le armi materiali di cavalieri determinati a *matar moros*, sia pure col desiderio di convertirli al cristianesimo. Il lignaggio aristocratico era una buona condizione per diventare cavalieri dell'Ordine. Francesco divenne cavaliere quando fu nominato vicerè della Catalogna nel 1539. Non conosciamo il documento delle *pruebas* genealogiche; non sappiamo dunque fino dove si spingeva l'esplorazione della storia genealogica e che parte vi aveva la questione del *sangre limpio*. Ma intanto questo apprendistato cavalleresco di un ordine religioso fu certamente un episodio significativo nella elaborazione dell'identità del futuro gesuita. E qui si incunea la questione dei giudeoconversi e il loro posto nella Compagnia, questione su cui il volume porta contributi assai interessanti per capire come Francesco Borgia interpretò il lascito del suo tempo e fece fronte ai problemi della Compagnia. L'eredità spagnola, quella dell'epoca di Ferdinando il cattolico, portava allora il segno dell'esclusione dei *cristianos nuevos*, e l'Ordine di Santiago come altre importanti corporazioni e istituzioni spagnole faceva ormai ricorso alle *pruebas* genealogiche alimentando quel meccanismo di divisione razziale, di sangue, che divenne sempre più devastante nell'età di Filippo II. Della questione si occupano qui i

saggi di Alison Weber e di Robert A. Maryks, quest'ultimo autore di monografie che hanno affrontato nella sua dimensione di tempo lungo la storia dei *cristiani di lignaggio ebraico*, come lui li definisce, all'interno della Compagnia nell'arco cronologico che va dal decreto 52 del 1593 al 1946. Vale la pena in questo contesto ricordare lo studio recente di Alexandre Coello de la Rosa, che già in un lavoro precedente ha proposto di definire la questione della *limpieza de sangre* come il "racismo en la edad moderna". Nella storia della Compagnia il problema divenne grave dopo il generalato di Francesco Borgia: ma quello che seguì getta una luce particolarmente interessante sulle scelte fatte da lui come generale sullo sfondo dell'avanzata inarrestabile di quella che un autorevole gesuita definì la "follia spagnola". Fu dopo Borgia e specialmente col decreto 28 della Congregazione generale del 1603 che venne ufficializzata l'esclusione dei moriscos e di tutti gli *infami* per le origini ebraiche o musulmane. Si richiese ai candidati la qualifica di provenire da famiglie nobili e rispettabili in grado di documentare la loro purezza di sangue fino alla quinta generazione: una limitazione imposta dalla Giunta convocata da Filippo II sotto la presidenza dell'inquisitore generale Pedro de Portocarrero tra 1596 e 1599 per attenuare il rigore della *limpieza* assoluta. A fronte della politica segregazionista di Acquaviva, Coelho si è chiesto se siamo davanti al tradimento dello spirito delle origini. Dunque particolarmente interessante è il modo in cui Francesco Borgia si comportò sulla questione, lui, terzo generale della Compagnia dopo il generalato di un erede di conversos come Diego Laìnez. È dunque un contributo particolarmente utile quello che Alison Weber e Robert Maryks ci offrono. Maryks affronta la questione della politica filo-conversos di Borgia leggendola e inquadrandola attraverso le lenti di un avversario, quel Benedetto Palmio che nel memoriale del 1588 a Claudio Acquaviva portò un attacco molto duro al defunto generale. È un capitolo di una storia più ampia, quella dei conversos: una vicenda che Maryks ha affrontato altrove ma di cui anche qui sottolinea il carattere "indiscutibilmente centrale" per la fondazione e lo sviluppo della Compagnia. Nella prima fase della Compagnia ci fu secondo lui la presenza di uno spirito erasmiano di accoglienza che aiuta a capire come davanti alle norme di esclusione razziale diffuse nella Spagna del tempo molti conversos trovassero accoglienza tra i gesuiti portandovi una spiritualità *alumbrada*. E ricorda come Jerònimo Nadal resistette d'accordo con Ignazio quando il vescovo di Alcalà Siliceo cercò di imporre la norma discriminatoria anti-conversos. Quanto a Borgia, Maryks ne ricostruisce i primi atti,

a partire da quando ammise segretamente Gaspar de Loarte e sostenne Dionisio Vazquez che fu duramente osteggiato da Benedetto Palmio con tanto di insulti sul suo aspetto di "moro". Vazquez, eletto come rappresentante della sede di Napoli alla Congregazione generale del 1573, tentò di far cancellare la proposta di interrogare i candidati se fossero vecchi o nuovi cristiani: e alla sua proposta ci fu l'opposizione vittoriosa di Palmio. In quell'anno veniva stampata ad Anversa dai Plantin la *defensio Toletani statuti* di Diego de Simancas e le cose volsero decisamente verso l'irrigidimento e la generalizzazione della esclusione dei *nuovi cristian*i: ne fece le spese anche la memoria di Francesco Borgia, secondo il racconto di Palmio "una santa persona" ma troppo influenzato dai francescani, come Salvador de Horta e Pedro de Alcantara e specialmente Juan de Tejeda, il visionario che attribuì a Francesco Borgia il ruolo di futuro papa Angelico. Di fatto, l'influsso di modelli monastici portò Francesco Borgia a proporre di dare maggior spazio alla preghiera tra i gesuiti, proposta cassata da Diego Laìnez, e lo avvicinò a figure come Luis de Granada e Teresa de Avila. E durante il suo generalato Francesco Borgia fu particolarmente vicino al converso Cristòbal Rodriguez, l'uomo che accompagnò Giovanni Battista Eliano nella missione al patriarca copto di Alessandria in Egitto: e l'Eliano è un notevole rappresentante dei conversos. Secondo Palmio ci fu una cerchia di conversos che costituiva un ordine dentro l'ordine.

Alison Weber dedica il suo studio al rapporto tra gesuiti e carmelitane scalze sotto il generalato di Francesco Borgia. Nel *libro de la vida* Santa Teresa annotò l'incontro avuto con lui nel 1557 come un momento importante e ne registrò gli incoraggiamenti ad affidarsi alle ispirazioni che riceveva perché erano "espìritu de Dios". In tal modo secondo Alison Weber, Teresa sarebbe stata incoraggiata a incamminarsi sulla via dell'auto-discernimento di favori soprannaturali evitando il pericolo di cadere nelle tendenze alumbrade. Ma Francesco Borgia conosceva la genealogia *giudea* di Teresa? Sì, secondo Alison Weber. Solo col successore Mercuriano la Compagnia adotterà misure di cautela. Questo fu il frutto di quella che Stefania Pastore ha definito "la svolta antimistica di Mercuriano", giustificata con la speciale tensione anti-conversa dell'Andalusia e l'incrudirsi della discriminante del sangue. Durante il generalato di Francesco Borgia la questione dei conversos si fece più minacciosa e la linea seguita in precedenza di aprire le porte soprattutto a loro rischiò di diventare causa di difficoltà nelle missioni. Bisognava ricorrere alla linea strategica di Sant'Ignazio: seguire "las costumbres de la tierra" per evitare che i frutti spirituali dell'opera dei gesui-

ti venissero danneggiati da scelte non gradite dagli abitanti. Così Borgia poté scegliere un converso come Diego de Avellaneda rifiutando di addentrarsi in una "demasiada especulaciòn de linaje" e dunque bastava prestare attenzione alla "nota de linajes" nei luoghi dove questo "no parece muy conveniente". Realismo e flessibilità, dunque: del resto, la realtà spagnola dava risposte molto chiare ai tentativi che anche Francesco Borgia fece di affrontare il problema della integrazione religiosa delle minoranze interne. La sua creazione a Gandìa nel 1543 di una scuola all'interno del collegio gesuitico dedicata specialmente ai figli dei moriscos fallì per la resistenza della minoranza morisca congiunta a quella della maggioranza cristiana e dei suoi portavoce: se nel 1548 la scuola contava 13 studenti gesuiti e 10 moriscos, nel 1551 c'erano solo 5 moriscos che non davano prove positive di perseveranza o di volontà di entrare nella Compagnia. Solo per questo Francesco Borgia avrebbe dato il permesso di rimpiazzarli con candidati cristiani. Va detto tuttavia che ben diverso fu il caso della Casa de la Doctrina dell'Albaicìn di Granada: qui c'era un gesuita morisco che insegnava in arabo; e da qui uscì un personaggio come il gesuita morisco Ignacio de las Casas. Lo studio di Mary Elizabeth Perry su questo progetto e sul suo fallimento porta una conferma importante della strategia missionaria del futuro generale dei gesuiti ma anche delle ragioni del fallimento a cui andò incontro.

Sulla questione si sofferma anche il saggio di una storica di cui abbiamo già evocato le ricerche, Stefania Pastore. Il suo contributo affronta la questione del profetismo gioachimita a partire da un documento fondamentale: la lunga lettera che nel 1549 Ignazio inviò proprio a Francesco Borgia dove invitava a prendere le distanze dallo "spirito di profezia" e dalle attese del papa angelico che circolavano, con personaggi come Postel e con una pletora di altre figure. Particolarmente interessante è il manoscritto anonimo ma probabilmente di Andrés de Oviedo dedicato proprio a Francesco Borgia che circolò nel 1550 e che annunciava la sesta età del mondo e l'avvio della conquista spirituale del Nuovo Mondo con l'apparizione dei missionari della Compagnia e del loro stile alieno dagli abusi e dalle prepotenze fino ad allora abituali nelle missioni. Stefania Pastore segue i percorsi di personaggi come il gesuita Diego de Guzmàn, fratello di quel Juan Ponce de Leòn, critico deciso e aperto delle procedure inquisitoriali, che fu bruciato per luteranesimo nell'auto da fé di Siviglia del 1558. Dalla sua analisi emerge anche il rapporto stretto fra la scuola di Juan de Avila e la Compagnia: un rapporto che Mercuriano ruppe con decisione nel 1578. E va qui

segnalato lo studio di Valentin Moreno Gallego, che attraverso la diffusione a stampa dell'opera di Juan de Avila propone una radiografia della diffusione di tendenze mistiche nella cultura e nella società spagnola. È una verifica del contesto profetico e visionario che circonda e condiziona l'evoluzione della Compagnia negli anni del generalato di Francesco Borgia, sia in Spagna sia in Italia. C'è una ricerca della perfezione della vita spirituale dove si radica l'idea di un destino speciale della Compagnia di Gesù, come la rinascita dell'ideale dei perfetti che si era incarnato nella tradizione monastica medievale: è qui che, come osserva Stefania Pastore, si diffonde quella profezia attribuita al generale Borgia che annunciava la salvezza a chi entrato nella Compagnia non ne fosse più uscito durante la propria vita terrena. Sulla circolazione di questa profezia non si hanno dati, ma quello che viene confermata è la diffusione di tendenze che allora videro nella Compagnia una possibile casa comune. È una prova dell'intelligenza e della lucidità di Ignazio di Loyola che la sua analisi dettagliata del pericolo fosse rivolta nel 1549 proprio a Francesco Borgia.

Si è accennato alla profezia della salvezza finale per i gesuiti che permanessero fino alla fine fedeli alla Compagnia. Una conferma indiretta della diffusione di questa idea la porta Sabina Pavone, che alla Storia della Compagnia ha dedicato tante e importanti ricerche: qui il suo contributo è dedicato alla questione di come crescesse nel secondo '500 all'interno della Compagnia una attenzione speciale per i *dimessi*, coloro che non perseveravano, si allontanavano o venivano allontanati dalla Compagnia. La questione dei dimessi fu già toccata in un saggio di Mario Scaduto che segnalò il manoscritto di Nicolàs Bobadilla risalente al 1570 e relativo alle defezioni e alle espulsioni avvenute in Sicilia. La fonte su cui si ferma Sabina Pavone è un documento assai interessante, i *Dialogi* scritti tra il 1589 e il 1607 nei quali Ribadeneira raccontò l'infelice esito di alcuni transfughi dalla Compagnia. Mentre Bobadilla aveva consigliato e praticato un atteggiamento consolatorio, ben diversamente minaccioso è il modo di porsi di Ribadeneira che classifica in categorie criminali i percorsi di vita di chi uscendo dalla Compagnia appare destinato alla maledizione. Sabina Pavone è andata a verificare come andavano le cose per chi usciva dalla Compagnia ma poi cercava di rientrarci: "cavoli riscaldati", secondo Ribadeneira. Dell'epoca di Borgia è notevole il privilegio concesso da Pio V ai gesuiti che uscivano dalla Compagnia di non poter passare ad altro ordine senza il permesso del generale. E la verifica concreta su alcuni casi di usciti dalla Compagnia ci fa entrare nei contesti diversissimi della Sicilia e della Germania e

mostra come Francesco Borgia seguisse con attenzione e con molta comprensione i problemi delle scelte dei singoli.

Fra le molte piste seguite dai saggi di questo volume non poteva mancare quella delle missioni. Robin Vose indaga i precedenti dello spirito missionario spagnolo tra i domenicani di Valencia; e su questa strada si muove Emilio Callado Estela il quale studia la figura del domenicano fra Juan Micò (1489-1555): la sua opera di predicatore fra i criptomussulmani si risolse in un fallimento, con episodi singolari (la scommessa di resuscitare un cadavere che gli alfaquies non accettarono per paura che ne fosse davvero capace). In materia di missioni si segnalano: il saggio di Federico Palomo sul *Tratado breve para los predicatores del Evangelio*, che circolò manoscritto fino alla stampa curata da Ribadeneira nel 1592; quello di Borja Franco Llopis sull'uso delle immagini devote nelle missioni interne nel regno di Valencia; quello di Colm Lennon sulle missioni dei gesuiti in Irlanda negli anni del generalato Borgia; quello di Gianclaudio Civale sugli esordi della pastorale gesuitica nei confronti dei soldati.

Come abbiamo accennato all'inizio, il generalato di Francesco Borgia lo collocò in una delicata e fondamentale posizione di giuntura tra Spagna e Italia, o meglio tra Spagna e Santa Sede. È questo il punto sul quale le varie relazioni di questo volume possono trovare anch'esse un luogo di incontro. Il terzo generale della Compagnia esercitò una funzione mediatrice tra l'ambiente italiano e le pulsioni antiebraiche e antimusulmane di stampo integralista spagnolo, come pure fra le tendenze mistiche della tradizione avilista e profetica e quelle di stampo più politico e organizzativo. Una verifica la si può cercare nel modo in cui sotto il suo generalato la Compagnia si diffuse in Spagna e in Italia. L'ampio saggio di David Martìn Lòpez su "La provincia jesuitica de Toledo en tiempos de Francisco de Borja", nell'analizzare l'espansione dei collegi della Compagnia individua con precisione i benefattori secolari e le autorità ecclesiastiche che furono a favore degli insediamenti di gesuiti e ne analizza i motivi, che vanno dall'applicazione dei decreti del Concilio di Trento al favore di una classe dirigente che ambiva a ornarsi per tal via del titolo di *nobleza cristiana*. Unica eccezione significativa fu l'ostilità durissima del cardinal Siliceo che concepiva l'entrata dei gesuiti come una intromissione del controllo romano nella sua diocesi: fu un conflitto tra hispanidad e universalidad, sottolinea David Martin Lopez. Solo la morte del cardinal Siliceo nel 1557 aprì la strada per l'insediamento dei gesuiti a Toledo. Il suo successore fu Bartolomé de Carranza, che però dal 1558 fino al 1576 fu oggetto di un caso celebre dove Inquisizione spagnola e

autorità del Concilio e del papa si scontrarono: un caso esemplare del contrasto tra papato e Spagna e delle tensioni che si crearono in materia di governo ecclesiastico nell'età di Francesco Borgia. Il caso di Carranza è ricordato nel saggio di apertura del volume dove Maximiliano Barrio Gozalo offre una sintesi molto interessante su come si formò il corpo collettivo dell'episcopato spagnolo seguendo l'impulso di una monarchia decisa a controllare questa decisiva zona del potere: la selezione e il controllo del corpo episcopale stava a cuore alla monarchia, impegnata a garantire la correttezza dello stile di vita dei singoli vescovi, come si vide nei casi scandalosi di quelli di Guadix e di Tuy.

Resterebbe da dire qualcosa su come Francesco Borgia fu canonizzato: di questo si occupa Amparo Felipo Orts che analizza le vicende del processo di canonizzazione avviato nel 1607 e concluso con esito positivo nel 1670 con la bolla di Clemente X.

Ma quale fosse la autentica personalidad de san Francisco de Borja è la domanda che dopo tutte queste letture si offre davanti a noi. Per questo possiamo leggere il saggio di Manuel Ruiz Jurado, della Pontificia università Gregoriana, editore del *Diario Espiritual*; un saggio molto interessante, che nel porre questo problema cerca di liberare la vera figura del santo dall'immagine lasciataci da una tradizione pittorica e scultorea tipica della cultura barocca. È vero che c'è anche la biografia scritta da Pedro de Ribadeneira, ma come osserva Jodi Bilinkoff anche qui pesano stereotipi di quel tardo '500 (l'opera uscì a Madrid nel 1594) che proiettano sull'individuo un ideale umano di nobiltà cristiana tipico del tempo. In realtà, l'immagine severa, fatta di penitenze e di mortificazioni, che emerge da questa tradizione non è confermata dai dati documentari che ci restano: dal diario personale alle concezioni teologiche dei suoi scritti, alla sua politica e perfino alla grafia delle sue pagine emerge, secondo l'autore, un personaggio diverso dall'uomo triste, dedito alla penitenza per riparare le colpe dei suoi antenati. Il saggio ricostruisce così la biografia del personaggio ricordandoci la vita di corte, l'esercizio della scherma e della danza, le letture di varia e amena letteratura, gli interessi culturali per la matematica e la musica, ripercorrendo gli anni di vita a corte, che portarono a maturità un uomo che anche dalla grafologia emerge come una personalità di organizzatore e di capo, dotato di vigore e spirito aggressivo temperati da intelligenza e nobiltà d'animo. In questa vita piena di successi e di esperienze tonificanti, ci fu una svolta? La risposta che dette Juan de Polanco nel suo Chronicon rimanda alla esperienza della morte dell'imperatrice Isabella come evento che modificò

l'atteggiamento di Francesco Borgia: fu una "illuminazione" che lo indusse a pensare seriamente a un "cambio de vida". Il Diario spirituale di Francesco Borgia sembra confermare questa tesi ricordando che quel giorno Dio gli aveva concesso grazie speciali.

Pisa Adriano Prosperi

Margherita Belli, Il centro e la circonferenza. Fortuna del De consolatione philosophiae di Boezio tra Valla e Leibniz, Leo S. Olschki (=Le corrispondenze letterarie scientifiche ed erudite dal Rinascimento all'Età Moderna, Subsidia 14), Firenze 2011, pp. 296, € 33,00. ISBN 9788822260277.

Il titolo di questo volume, Il centro e la circonferenza, rimanda a un'immagine di origine pitagorica con connotazioni neoplatoniche della quale fece largo uso nel *De consolatione philosophiae* Manlio Anicio Severino Boezio e che venne in seguito utilizzata dai teologi domenicani per sostenere «la dottrina della coesistenza simultanea della realtà a Dio» (p. 1).

Se l'immagine è preesistente, Boezio, nel momento in cui la riprende servendosene per affermare che «l'eternità sta al tempo come il centro sta alla circonferenza» (p. 25), la fa propria dandole, diversamente dai neoplatonici Plotino e Proclo, una portata molto ampia e arrivando a includervi «i rapporti tra l'eternità e il tempo, l'intuizione ed il ragionamento, l'essere e il divenire» (p. 3). Una simile estensione porta come conseguenza il fatto che l'immagine del centro e della circonferenza acquisti contenuti nuovi, tali da connotarla in seguito come propriamente boeziana.

Della suddetta figura, Margherita Belli si serve come di una guida, diciamo così, che le permette di rintracciare le linee seguite dalla fortuna, duratura come si evince dalla seconda parte del titolo del libro, del concetto di eternità, la «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», e dei concetti che a quello inevitabilmente si legano di prescienza, provvidenza e fato, espressi nel *De consolatione philosophiae.*

Tommaso d'Aquino, attraverso l'opera del quale la Scolastica medioevale raccolse l'eredità di Severino Boezio, attinse direttamente all'opera del filosofo tardoantico. Da lui Tommaso riprende tanto l'immagine del centro e della circonferenza, tanto i moduli lucutivi con i quali vengono espressi i concetti di eternità, prescienza, provvidenza e fato, ma riprende anche il neoplatonismo che di quell'ere-

dità è parte sostanziale, e «il neoplatonismo dell'immagine del centro e della circonferenza viene da lui fuso con quello dell'atto con il quale Dio riconduce al presente atemporale della propria eternità tutte le cose passate, presenti, oppure future, affinché tutte quante vi coesistano *aequaliter* e *simul*» (p. 26).

Se è però accertata la presenza vivace dei suddetti concetti nella filosofia del Medioevo, va ancora studiata a fondo la presenza di questi nel pensiero dell'Età Moderna. Anch'essa ha un punto di snodo; passa infatti attraverso il pensiero dei filosofi della Seconda Scolastica, a cominciare da Jean Caprioli, meglio conosciuto come Johannes Capreolus, il *princeps thomistarum* autore delle *Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis*, opera nella quale difende la dottrina di san Tommaso dalle critiche tardoscolastiche di Iohannes Duns Scotus, Guillelmus de Ockham e altri.

Anche per Capreolus e per chi venne dopo di lui, Caietanus (Tommaso De Vio), Baltasar Navarrete, Diego Alvarez e non solo, è valida l'idea della coesistenza simultanea della realtà a Dio. I filosofi della Seconda Scolastica riconoscono come l'eternità sia inestesa, indivisibile e immutabile «in virtù del principio neoplatonico per il quale l'inferiore contiene il superiore secondo la sua più perfetta natura e non secondo la natura meno perfetta dell'inferiore» (p. 41); insieme all'idea qui espressa, essi adottano anche l'immagine boeziana del centro e della circonferenza.

All'intento di conoscere e indagare la vitalità del contributo di pensiero trasmesso dalla Seconda Scolastica all'Età Moderna, risponde il libro di Margherita Belli. Esso si pone come un importante contributo lungo la strada aperta da Luca Bianchi il quale, con il saggio 'Abiding then'. Eternity of God and Eternity of the World from Hobbes to the «Encyclopédie», apparso nel 2001 nel volume miscellaneo The Medieval Concept of Time, permette di rivedere l'affermazione di Pierre Courcell secondo la quale la fortuna di Boezio sarebbe sostanzialmente finita con la fine dell'Impero Romano d'Oriente e con la vittoria dell'Umanesimo sulla Scolastica medioevale. Già l'articolo del Bianchi si era imposto all'attenzione come uno studio sistematico, il primo veramente tale probabilmente, sulla fortuna della quale il De consolatione philosophiae e, soprattutto, i concetti in esso esemplificati hanno goduto nel corso dell'Età Moderna; lo studio della Belli intende dimostrare, attraverso la precisa disamina delle citazioni, delle riprese e delle opposizioni, che il concetto boeziano di eternità non ha esaurito la propria vitalità durante il Medioevo, ma è stato ben presente, e soprattutto ha agito da stimolo, all'interno del dibattito filosofico-teologico dalla fine

del Quattrocento fino al Settecento.

La stessa immagine del cerchio e della circonferenza ha una propria vitalità; essa viene talvolta modificata, dal gesuita Molina, per esempio. Questi nega la coesistenza simultanea della realtà a Dio, affermando che le cose esistono prima nel tempo indi nell'eternità; la coesistenza successiva introduce l'elemento della mobilità e l'immagine originaria viene corretta in quella di una circonferenza generata da un punto in movimento, nella quale esistono i punti corrispondenti a ciò che è passato, ma non ancora quelli corrispondenti al futuro.

Dalla riutilizzazione della figura boeziana nascono anche immagini nuove, seppure analoghe; ne ricordiamo una per tutte, quella di Henry More, secondo il quale l'eternità divina è come una rupe immobile, lambita dal fiume delle cose passate, presenti e future, compresenti ad essa successivamente e non contemporaneamente. Centrale è infatti il problema del rapporto tra l'eternità di Dio e il tempo dell'uomo, problema la cui soluzione è resa più difficile dall'esistenza della prescienza divina e dal suo interferire o no con la libertà umana, soprattutto in quanto alla prescienza si affianca la provvidenza divina.

Non è difficile comprendere come dal problema centrale scaturiscano altri problemi e quesiti, stimolanti specialmente in un periodo problematico quale l'Età Moderna; per chi dia come acquisito il libero arbitrio conservato dall'uomo anche dopo il peccato originale e non voglia negare le inevitabili domande poste dalla compresenza di prescienza e provvidenza divina, fornire una risposta convincente non è di certo semplice. Non per nulla è molto dura la posizione di Lorenzo Valla; «egli propone un'altra maniera di conciliare la libertà umana con la prescienza divina [...] marca la distanza che separa la sua trattazione da quella dei predecessori scolastici, a differenza dei quali egli non si disperde nella discussione di opinioni e contro opinioni. Ecco perché nel *De libero arbitrio* non sono presenti né l'immagine del centro e della circonferenza, né quella della rupe e del fiume, né le altre immagini a queste equivalenti» (p. 122). Valla però, che pure accusa direttamente Boezio, le sue soluzioni, il suo aver subordinato la filosofia alla teologia, non può fare a meno di usare un lessico mutuato dal filosofo tardoantico.

Si può dunque dire che l'eredità boeziana sia stata protagonista di un incontro-scontro nel quale non sono mancati i toni aspri, un confronto serrato ma non privo di frutti. Secondo quanto si evince dalle premesse, con Il centro e la circonferenza Margherita Belli non ha interesse a esprimere un giudizio di valore sull'accettazione o non accettazione dei concetti di eternità, prescienza, provvidenza

e fato, espressi nel *De consolatione philosophiae* di Boezio, da parte dei protagonisti del dibattito filosofico dell'età presa in esame; nel suo libro non si vogliono neppure, pretendendo di andare oltre il limite della storia della filosofia, discutere i concetti stessi allo scopo di dimostrarne la validità, l'applicabilità o una presunta contemporaneità, ma si mira piuttosto a evidenziarne la ricezione all'interno del dibattito filosofico-teologico. Una ricezione che può manifestarsi in modi diversi, come accettazione, reinterpretazione, ma anche come rifiuto, a seconda dei soggetti che ad essa fanno riferimento, dei tempi e dei contesti.

L'ingresso di Severino Boezio nel dibattito filosofico moderno, produce anche un altro risultato significativo, un risultato che, nel momento in cui è espressione della vitalità dei concetti elaborati dal filosofo tardoantico e della terminologia da lui usata per esprimerli, è specifico e particolare: si tratta della stesura dei commenti postmedioevali al testo della *Consolatio*.

L'ultimo capitolo del volume è dedicato appunto a quella che può essere considerata la seconda via percorsa dalla fortuna del *De consolatione philosophiae*: appunto quella delle analisi moderne, del Cinque-Seicento, su di essa incentrate. Sono sei, secondo l'elenco fornito dalla *Bibliotheca latina* di Johann Albert Fabricius, e vengono analizzati nel dettaglio da Margherita Belli, sempre scegliendo come punto di partenza l'immagine del centro e della circonferenza e l'uso che di essa viene fatto.

Nella propria specificità, dovuta anche al fatto che gli autori appartengono ad ambienti geografici e culturali differenti, i commenti presentano elementi di continuità. *In primis* li lega un filo conduttore intrinseco, rimandando ciascuno di essi ai precedenti, inoltre, e qui il filo supera i limiti temporali per annodarsi a quello delle analisi tardo medioevali di Giovanni Traversio e Pietro da Muglio, siamo di fronte a «testi di studio» (p. 180). Conformemente a quelli scritti nel Medioevo infatti, i commenti di Johannes Murmellius (Johann Murmell), di Jan Bernaerts, di René Vallin e degli altri hanno uno scopo pedagogico, essendo i testi destinati all'educazione preuniversitaria dei giovani; un'educazione che possiamo definire, con un aggettivo oggi in uso, onnicomprensiva, avente come punto di partenza la conoscenza e l'esercizio della lingua latina, ma destinata ad allargarsi ad altre discipline, spaziando dalla storia alla mitologia, dal diritto alla teologia.

In virtù della continuità testuale e di scopo, i commenti moderni alla *Consolatio* sembrerebbero autoreferenziali, e come tali avulsi dal contesto culturale dell'Umanesimo, ma non è così. L'Umanesi-

mo ha avuto la propria influenza e ha lasciato la propria impronta, soprattutto in uno degli ambiti che più strettamente gli appartengono: quello filologico. La filologia umanistica, che ha in Erasmo da Rotterdam e nel nostro Lorenzo Valla due degli esponenti più significativi, ha senza dubbio fatto scuola anche per i commentatori del *De consolatione philosophiae* di Boezio; essi, quale che sia l'orientamento del loro pensiero, si preoccupano infatti della correttezza del testo da commentare e vanno alla ricerca della sua lezione autentica. Lo fa l'umanista Murmellius mettendo a confronto le lezioni a lui disponibili; lo fa il neostoico di ascendenza lipsiana Bernaerts; lo fa Vallin, che più degli altri spazia relativamente alle fonti, mettendo a confronto diversi codici medioevali, la traduzione greca di Maximus Planudes e alcune edizioni a stampa; lo fa, infine, Pierre Cally, con il quale si arriva al cartesianesimo.

Lasciando i contenuti per guardare alla forma del volume, questo ha una struttura molto ordinata; si apre infatti con una Introduzione, cui seguono i diversi capitoli, cinque per la precisione, ai quali fa da epilogo una Conclusione che, riprendendo i vari fili del discorso, sintetizza e riassume, ad uso evidentemente didattico, quanto già espresso con chiarezza, ma forse proprio per questo non senza qualche prolissità, dall'autrice.

Il libro presenta altresì un cospicuo apparato di note ed è corredato da un'ampia bibliografia nonché da un Indice terminologico e da un Indice dei nomi, che costituiscono un supporto sempre utile per il lettore.

Roma Mirella Saulini

Phil Kilroy The Society of the Sacred Heart in Nineteenth-Century France, 1800-1865. Cork, Cork University Press 2012, p. 260, € 39.00, ISBN 978-1859184-99-8.

Madeleine Sophie Barat (1779-1865) and the Society of the Sacred Heart that she founded in 1800 have already their own historiography. It started shortly after Barat's death with two classical biographies, by Louis Baunard (Histoire de Madame Barat, Fondatrice de la Société du Sacré-Cœur. Paris, 1876) and Adèle Cahier (Vie de la Vénérable Mère Madeleine-Sophie Barat, Fondatrice et première supérieure générale de la Société du Sacré-Cœur. Paris, 1884). The letters of the saint (around fourteen thousand) have been published in the years 1920-1965 (see the bibliographical details in the notes

9 and 10 at p. 240) and at present their on-line edition is being prepared. The documents relative to her process of beatification and canonization are available as well as many other sources from the Society's archives. Yet Phil Kilroy's new book is for many reasons more than pertinent.

The author has already contributed to the historiography of the congregation, for twelve years ago she published Madeleine Sophie Barat. A Life (Cork, 2000). In fact, the present volume is a continuation of this previous study. Prepared according to the new standards of historiography, it has its origins in the great interest and questions received by the author from readers of the first book. Some queries concerned the social dimension of the Society, others focused on the relationship of its members with the clergy (especially the Jesuits), or on topics such as Madeleine Sophie's leadership or her health. Kilroy in her five chapters addresses all these questions one by one. She attempts to respond to the growing interest in female religious life generally and in nineteenth century France in particular. The extraordinary adventure that was the foundation of hundreds of women's congregations in that country during the post-revolutionary period continues to attract the attention of historians many years after the publication of Claude Langlois' monumental work Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIXe siècle (Paris, 1984). Also the historiography itself changed: new questions have been raised, coming from the perspective opened by the gender studies whose goal is to examine the role of women in society. All that forms the background in which Kilroy's book locates itself well.

The first chapter is dedicated to the beginnings of the new Society. Madeleine Sophie Barat opened the first community in Paris in 1800, formalizing the existence of a small group of women who had started to teach and to assist the poor – tasks more than comprehensible in the context of post-revolutionary France. She and her companions were among the many women who desired to contribute to the restoration of Catholicism in their country, which was deeply marked by events since 1789. This essay recalls the first foundations of what later became the Society of the Sacred Heart and the passage from its modest beginnings to the formal foundation of the Society in 1815. Kilroy's narration, full of family names of the new members, includes aspects such as their social origins: some were from the higher aristocracy while others came more lowly sections of society. Such diversity found its expression in the double structure of the new congregation, where besides the choir sisters (those

of a higher social background, who taught in the Society's schools, and held leadership roles in the communities) there were also the coadjutrix sisters (coming from the lower classes and attending to domestic tasks in the houses and schools). Even the structure of the communities reflected this class system: the dress code was different between the two groups, they lived in separate parts of the house and met as separate communities, they had ranking order for entering the chapel, receiving Communion or even seating in the refectory. In this chapter Kilroy shows also that the transplantation of such a system from Europe to the New World was not free from problems, tensions and difficulties, as experienced by the first Sacré-Coeur sisters coming to the USA.

The second chapter focuses on the educative vision of the Society. As already shown in the previous essay, the education of women, both poor and rich, was the main goal of the new congregation. As a result, new spaces opened for women in public and private spheres of life. In this sense Barat's initiative was really precursory: women could teach and be taught! Accepted today, it was something new at the beginning of the 19th century. An outstanding example of such courageous advocacy of the new place for women in society was Marie d'Olivier (1778-1868) who in 1823-1824 wrote three memorials submitting her projects to Barat: she proposed, among other things, to introduce courses of literature and modern history for women, and to publish a journal for women. The chapter contains an English translation by Mary Maher of those three memorials (pp. 92-128) and comments on them by Rebecca Rogers (pp. 128-132).

It would be not without interest for the readers of our review to mention here that d'Olivier was an advocate of the closest possible collaboration between the congregation of the Sacré-Coeur and the Jesuits whom she wanted to follow not only in what concerned the seriousness of studies: "May the Society of Jesus, seeing us working successfully for the salvation of souls, recognize us as its own [...]. May we be a new branch, growing from that admirable tree planted by St Ignatius [...]" (p. 122); "We would like the Jesuits to consider us as belonging to them" – she wrote to Barat in the above mentioned memorials (p. 114). Her departure was without doubt a real loss for the congregation.

As for Jesuit history, certainly chapter 3 is the most significant in the book. It contains the author's contribution to a conference in Rome in 2006 dedicated to the relationship between the Jesuits and the Society of the Sacred Heart during the lifetime of Madeleine Sophie Barat. Indeed, if the paths of the two Societies interweaved more

than often, and this from the very beginning of the latter, it was not only because Madeleine Sophie's brother Louis was a Jesuit. Thus this part of the book recalls the lights and shadows in the history of this relationship.

On the one hand, the members of the Society of Jesus were involved in diverse ways in the life of the congregation by giving retreats, serving as confessors etc. On the other hand, the Fathers wanted and had to maintain their usual distance from any formal involvement in female religious life, especially since in the eyes of many the members of the new congregation were the Jésuitesses, a point underlined by the Jesuit general Jan Roothaan in 1833 (pp. 146-147). Also the attitude of the sisters oscillated between the clear desire for independence as shown by their founder, and the idea of a closer bonding between them and the Society of Jesus, as shown by the example of Marie d'Olivier recalled in the second chapter of the present book.

The Jesuits were involved when the new Society was slowly establishing its own way of proceeding, elaborating a new, non-monastic form of women's religious life. After the dissolution of the Dilette di Gesù, Barat had to resist the attempt of Louis de Sambucy Saint-Estève, their chaplain from Amiens, who prepared a rule of life for the group, which would introduce a quasi-monastic style of life; in this she was counselled by the former and future Jesuits Joseph Varin and Pierre de Clorivière (it was before the 1814 reestablishment of the Society of Jesus). These men, together with another fellow-Jesuit, Julien Druilhet, also helped Barat in the preparation of the new Constitutions accepted by the members of the group in 1815 and approved by the Holy See in 1827. Thus, in 1815 the Association of Ladies of Christian Instruction became the Society of the Sacred Heart and Madeleine Sophie was confirmed as its general superior for life.

It was also a Jesuit, Jean Rozaven, who assisted her during the efforts to obtain papal approval for the Constitutions. He also helped her at the beginning of the Society's new foundation in Rome at Trinità dei Monti, and when she wanted to introduce some changes in her administration, adopting a Jesuit-like model of administration with territorial division in provinces and establishing her generalate in Rome. Nevertheless, as indicated by some episodes recounted by the author (e.g. the story of Elizabeth Galitzine, Rozaven's Russian convert; p. 142-143), Barat was able to resist the involvement of the Jesuit when she deemed it went too far. There was no doubt about her independence from the Jesuits and from the clergy generally whenever the government of the Society was concerned, as she proved at the occasion of the disagreement concerning the leadership

of the above mentioned school in Rome (pp. 148-151), or the crisis of 1839 (pp. 151-159).

Many passages of the books recall other links between the two Societies: Fr. Varin was the one who at the beginning suggested to Madeleine Sophie Barat to join the Dilette di Gesù (a form of the religious life from which the new Society later evolved; pp. 11-12), Jean-Nicolas Loriquet contributed to the preparation of the first programme of education drafted by the future Sacred Heart sisters in 1803-1805 (p. 86), while in 1851 Fr. Roothaan was asked to give his advice concerning their vows.

The fourth chapter is a personal medical history of Madeleine Sophie Barat, her medical biography. Based on her letters, the essay goes through Barat's life resuming it from the point of view of her health. Indeed, in her correspondence the saint wrote often about several health problems that she had during her long life. It took time for her to find a balance between the desire of fasting and mortification as imposed by her brother Louis, and the objective limits of her physical condition. In order to assure the progress of her mission, she had to learn how to balance these two extremes. Eventually the inner balance and moderation replaced the excesses of the younger years, but the price she paid was high enough. The chapter finishes with two contemporary medical diagnoses: by Frederick Holmes (p. 195-197) and by Mary d'Apice (pp. 197-200). The first one is more physical, while the second concerns psychological aspects of Barat's health.

The last essay, which is an enlarged version of a paper delivered by the author in 2010, is also based on Barat's letters. Its theme is the leadership that she exercised for sixty-five years. Kilroy discusses first its origins and motivations, and secondly she names some of its characteristics. Finally, she traces her whole inner journey from the difficult beginnings marked by the austere education received from her brother, through the scruples and discouragement which followed, until the time of mature spirituality, inner peace and confidence in God which she was living for herself and transmitting to the sisters. Paradoxically, her struggle against what the author qualifies as an "inner pattern of oppression" (p. 224) was eventually won in the time when she had to face the biggest crises in the Society – the events of 1839-1843. As the fourth chapter was a medical biography, the fifth one is a spiritual biography of the founder of the Society of the Sacred Heart. What emerges is a portrait of an outstanding figure, a modern leader, an example for many women of her time and of ours. Characteristics of her way of proceeding – insisten-

ce of self-knowledge in everyone's personal growth, truthfulness and forthrightness in administration and dealing with people – remain as pertinent as they were in Sophie's time.

Since the literary genre of the book review also permits some critical observations, let's notice that from the Jesuit point of view, some details may require greater precision in order to avoid misunderstanding. The distinction of what the author calls the "four grades of membership" in the Society of Jesus (pp. 38-39) seems a little confused: the professed of three vows (a status not unusual at the beginning of the Jesuits) were not coadjutors (this last quality was and is reserved to those who took the simple vows and not the solemn profession of three or four vows). Some other details concern dates and their attribution to events: the Jesuits were expelled from Russia in 1820 and not in 1815 (p. 141) – in 1815 they were expelled only from Saint Petersburg. Similarly the expression "suppressed in 1763 they were restored in 1815" (p. 165) is not correct: the Society was gradually suppressed between 1759 and 1773, and restored in 1814 (the suppression in France took place at the beginning of the 1760-s, it is true, but the Order started its life again already in 1814, shortly after the bull of Pius VII). That the book is partly composed of papers delivered previously by the author on several occasions, makes it almost impossible to avoid at least some repetitions as, for example, the severe education received by Sophie from her brother (pp. 170-171 and 218-219).

In 1928 – and this is not a criticism – the Jesuit general Fr. Ledóchowski recommended to his subordinates who taught theology to take care about the quality of their writings, avoiding publishing books which fail to bring any new contribution to the themes they attempt to face (*in lucem eduntur sine nova luce*; cfr. AR 6 [1928], p. 143). This book brings new light to our knowledge of the saint founder of the Society of the Sacred Heart and her extraordinary achievements. As such it will be of interest to many.

Roma Robert Danieluk S.J.

Girolamo Saccheri, Logica dimostrativa, a cura di Paolo Pagli e Corrado Mangione, Bompiani, Milano 2011, p. 768, € 28.00, ISBN 978-88-452-67260

El libro Girolamo Saccheri *Logica Dimostrativa* elaborado por Paolo Pagli sobre la base del trabajo previo de Corrado Mangione, además del texto latino de la *Logica Demonstrativa* (LD) y de su traducción al italiano, contiene una Introducción - que consta de dos partes - y una conclusión. En la primera parte de la Introducción Paolo Pagli describe documentadamente la vida y la obra del jesuita y matemático italiano Girolamo Saccheri (1667 – 1733) y la segunda parte presenta un estudio del texto y del contenido de la LD. Por último el libro tiene seis apéndices: I. Frontespicios y dedicatorias de cuatro distintas ediciones de la LD. II. Las Theses ex universa philosophia que figuran en dos ediciones de la LD. III. El relato biográfico de Saccheri escrito por Francesco Gambarana. IV. Razonamientos "redargutivi" y citas de la LD en las obras de Saccheri. V. Uso del término Ly en la LD. VI. Copias de la LD existentes en bibliotecas europeas.

Girolamo Saccheri es conocido en la historia de la matemática sobre todo por su obra *Euclides ab omni naevo vindicatus*, publicada en 1733 poco antes de su muerte, en la que se estudia la independencia lógica del quinto postulado de Euclides, acerca de las rectas paralelas. Se considera que Saccheri es uno de los predecesores de las geometrías no euclidianas por el estudio que realiza en este libro, acerca de si el quinto postulado de Euclides puede deducirse de los otros postulados. La independencia del quinto postulado de Euclides sólo se llegó a demostrar con una base sólida matemática cuando el matemático ruso Nikolai Ivanovich Lobachevsky probó en el siglo XIX la consistencia de la geometría hiperbólica no euclidiana. Podemos considerer que Saccheri es uno de los primeros matemáticos que prestó atención explícita a la cuestión de la consistencia y compatibilidad de los axiomas de una teoría matemática.

En la primera parte de la Introducción del libro Girolamo Saccheri Logica Demostrativa se describen documentalmente los datos más importantes de la vida y las obras de Sacchieri. Entre estas obras se hace especial mención de *Euclides ab omni naevo vindicatus*. Con detalles precisos acerca de las fuentes de información que utiliza, Paolo Pagli explica los datos históricos más importantes de la vida y obra de Saccheri. Nacido en Sanremo (Italia) el año 1667, Saccheri fue admitido en la Compañía de Jesús el 24 de marzo de 1685. De 1690 a 1694 continuó los estudios de filosofía y teología en el Colegio de Brera en Milán. De 1694 a 1697(?) fue docente de

filosofía y teología en el colegio de los jesuitas de Torino. Allí escribió la *Logica Demonstrativa…cum Thesibus ex tota Philosophia decerptis* (Torino 1696 (?); 1697). Durante sus estancias posteriores en Pavia como docente (1698 (?) – 1710) (1711 -1729) (1729 – 1733) se reimprimieron dos ediciones nuevas de la LD. Durante la última estancia en Pavia publicó Saccheri la obra *Euclides ab omni naevo vindicatus*.

La LD es un tratado de lógica que sigue, tal como era usual en su época, la tradición de la lógica aristotélica. Está dividida en cuatro partes siguiendo la tradición de la obra aristotélica: Analytica prior; Analytica posterior; Topica, seu dialéctica; y Sophistica. Pero Paolo Pagli nos muestra la originalidad y el valor histórico que tiene el tratamiento que hizo Saccheri de la lógica aristotélica. LD es precursora de la lógica moderna en el uso que hace del método matemático.

El valor de los dos trabajos más importantes de Saccheri, el *Euclides ab omni naevo vindicatus* y la LD y no fue reconocido hasta finales del siglo XIX y principios del XX. El valor matemático del libro *Euclides ab omni naevo vindicatus* fue reconocido por primera vez por E. Beltrami en 1889, mientras que Giovanni Valati (1863-1909) redescubrió en el año 1903 la LD de Saccheri. Valiati observó la novedad del tratamiento que hace Saccheri de la lógica aristotélica al introducir métodos matemáticos, especialmente tomados de la geometría. En la LD los métodos tradicionales de la lógica escolástica son objeto de tratamiento crítico mediante una serie de demostraciones que descansan sobre postulados y definiciones al estilo de la geometría. Este tratamiento matemático hace que Saccheri sea un antecesor de la lógica matemática actual.

Una referencia crítica a las cinco ediciones conocidas de la LD muestra que además de las cuatro ediciones realizadas en vida de Saccheri hay una edición póstuma realizada en Colonia.

Aparentemente el texto puede parecer un nuevo tratado de la lógica aristotélica, semejante a otros textos de la Edad Media. Sin embargo, este tratado tiene un valor histórico único. El autor no expone la lógica de una manera descriptiva, como se había hecho siempre, sino que identifica principios axiomáticos de la que se derivan como resultado los conocidos silogismos utilizados. El objetivo de Saccheri es explicar la lógica con el mismo rigor matemático con el que se explica la geometría, de acuerdo con el ejemplo y el modelo de Euclides.

En la aplicación de las demostraciones matemáticas a los enunciados de la lógica, Pagli hace notar el uso que hace Saccheri en el capítulo 11 de la parte primera (*Analytica prior*) de la llamada *Consequentia Mirabilis*. La *Consequentia Mirabilis* es actualmente conocida

como el axioma lógico (no p -> p) -> p de la lógica de proposiciones. El uso de este axioma de la lógica proposicional clásica en una demostración matemática es un caso particular de demostración por reducción al absurdo. La reducción al absurdo es un método frecuentemente usado en la matemática clásica.

La *Consequentia Mirabilis* también es llamada 'ley de Clavius' y Saccheri la aprendió probablemente del jesuita alemán Christopher Clavius (1538 – 1612), uno de los primeros promotores del Calendario Gregoriano autor de importantes libros que fueron ampliamente empleados después de muerte.

Madrid Javier Leach Albert

Bernard Barthet, Science, histoire et thématiques ésotériques chez les jésuites en France (1680-1764), Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 2012, p. 564, € 37,00, ISBN 978-2-86781-752-6.

The Society of Jesus's contribution to, perception of, and critical stance vis à vis seventeenth- and eighteenth-century debates on "occult" phenomena has been on the edge of the historian's radar screen for several decades. Bernard Barthet's ambitious Science, histoire et thématiques ésotériques chez les jésuites en France (1680-1764) is the first attempt to provide a synthetic picture of this generally misunderstood facet of Jesuit erudition. Drawing from the published volumes of the French scriptores, the Mémoires de Trévoux, and a wide variety of specialized secondary sources, Barthet provides the reader with a useful, if at times fragmented, reference work on a variety of subjects including physics, ancient history, alchemy, oracles and emblems. The encyclopedic scope of the book, combined with the author's insights on the role played by "esoteric themes" in Jesuit pedagogy, consolidates a rich field of research for the lay reader, while inviting specialists to inquire further into specific figures and controversies.

Barthet's argument boils down to the insight that the Jesuit's treatment of esoteric topics, and more broadly, their scientific and historical contributions, ought to be approached within the framework of the Society's educational and apologetic programs. His starting "hypothesis" (to use the author's term) is twofold. First, that Jesuit writers "intended, within the frame of their post-Tridentine pastoral mission, to unveil and clarify Christian Revelation" which they approached as "an interior 'secret' to be disclosed... with the

help of a proper pedagogy drawing upon all available tools" (p. 49). These included reliance on traditional natural philosophy and natural history, that is, the elaboration of a "careful description of the universe, such that it may become a vast spiritual meditation book" aiming to make its readers aware of its divine origins (p. 47). Yet it also allowed for the consideration of occult topics whose "meaning and boundaries" were still "fuzzy" and, at times, indistinguishable from more orthodox scientific disciplines (p. 49). Second, the Jesuits saw their investigation of scientific and historical problems as an "extension of the pedagogical work undertaken within their colleges," namely, "the subtle distillation of the Catholic vision in every occasion of debate." Rather than to "systematically confront the authors defending intellectual positions they did not share," they opted to "intermeddle" in controversies whenever they deemed it appropriate to steer the debate in the right direction (p. 49). One thus encounters the Jesuits as commentators upon these debates, the Mémoires de Trévoux's reviews being their most versatile tool.

Barthet presents the apologetic mission of the Society as the final cause of its scholars' work as teachers, and conceives of controversies over "esoteric" topics such as the philosophers' stone, Kabbala, and magnetism, as foils they used to demonstrate the limits of human reason and erudition. The Jesuits believed this task was important in the context of the three "great scientific and philosophical questions" of the time, namely, Cartesian rationalism, Spinozism and its materialistic implication, and Newtonian mathematical science (p. 39). Where useful, rational investigation of the natural course of nature stopped, there, the Jesuits claimed, began the contemplation of mysteries. Thus esotericism found a place in the work of the scriptores, who criticized occult practices insofar as they were vain or unorthodox, but gladly appealed to them heuristically, as a way to train young minds to appreciate analogous mysteries : those of Christianity. The supernatural (God's activity in the creation) was to be accepted and marveled at through the contemplation of the inaccessible recesses of the natural world.

The book is divided into three parts. The first part begins with a lucid introductory discussion on the ways Ignatius' followers proceeded to expand their initial apostolic mission in the wake of the Council of Trent. Through the development of their Colleges, the writings of the scriptores and the Trévousien journalists, but also the development of pedagogical games and edifying theatre, the Jesuits established themselves among the most reputable and influential teachers of Europe. By the late-seventeenth century, the

powerful religious corporation was very active not only in the propaganda war against Protestantism, and also in the formation of an elite of honnêtes hommes, that is, well-rounded gentlemen, learned in the arts and sciences, but also morally upright Catholics. In order to succeed in this project, late-seventeenth century French Jesuits adopted (and adapted) Athanasius Kircher's and Gaspar Schott's projects of universal encyclopedism; unlike their German predecessors, their intent was not so much the elaboration of a sum of all knowledge, as the development of a universal mathesis that would unite branches of knowledge in a way teachers might find useful to further the mission of the Roman Catholic Church. The occult properties of things and the mysteries of nature, which occupied a central role in the Kircherian worldview, likewise found a place within the writings of the next generations of Jesuits. In many ways, Barthet's work is a study of Kircher's legacy in France.

The remaining chapters of the first part introduce the great scientific and historical themes approached by the Jesuits ("Les grands thèmes scientifiques et historiques abordés par les jésuites"). After establishing the broad institutional context of Jesuit erudition, Barthet proceeds with three insightful discussions of the Society's scientific, mythological and chronological "discourses," introducing the reader to the natural philosophical and historical ideas of an array of French scholars of the late-seventeenth and early-eighteenth century. Most of these scholars are known to specialists, but have not been thoroughly studied. Barthet's discussion of the physicists and mathematicians Noël Regnault and Louis-Bertrand Castel, for instance, are useful contributions to our understanding of early eighteenth-century "physics", while his treatment of contemporary mythological studies brings to life such figures as Pierre Gautruche and René Joseph Tournemine, alongside the better known Bernard de Fontenelle and Abbé Banier. Chronology, an underappreciated discipline in modern scholarship, is here shown in its better days, when scholars found it at once exciting and relevant to their apologetical goals. The names of Bouvet, Du Halde, Souciet, Berthier, not to forget the eccentric Hardouin, all of whom were concerned with problems of harmonizing the different chronologies of the world, are unearthed and receive brief treatments.

Barthet's overview of the "great themes" of Jesuit erudition provides the relevant intellectual context for the treatment of specialized debates and controversies of the following sections. In the second part of the work, Barthet presents his analysis of the Jesuits' perception of esoteric themes ("La vision des jésuites concernant les

thématiques ésotériques"). In a first set of fragmented descriptions, the author introduces the "nature" and "state" of the main esoteric themes that Jesuits were addressing at the turn of the seventeenth century. According to the author, the admission of "a hidden domain" in nature was problematic insofar as the Jesuits' scientific endeavor sought to reveal the orderliness and harmony of creation; how was one to use nature as a meditative tool if it did not reveal itself openly? "Yet at the same time, the fathers saw in the esoteric, secret domain an opportunity to explore different visualization techniques to access the divine...and to use them as persuasion tools," analogous to the great mysteries of Roman Catholicism (pp. 219-220). Alchemy, Kabbala, magnetism, oracles, prophecy, symbolic images are all briefly contextualized and examined in turn. The author then returns to these themes in individual chapters, each of which treats Jesuit contributions to specific quarrels or debates, discussing the view of their supporters and detractors where needed. The chapter on alchemy, hermeticism and Kabbala is well written, as is the chapter on the controversies over prophecies and oracles. The chapter on the Jesuits' perception of natural magic is weaker by contrast, mostly because Barthet's analysis of such topics as the dowsing rod and the magnetic cures does not clearly yield a "Jesuit" standpoint, so much as the views of specific individuals. (The reader should be wary, moreover, of occasional mistakes. For instance, Pierre Le Lorrain, Abbé de Vallemont, is mistakenly used as a Jesuit source on the dowsing episode). A discussion of Jesuit emblematics and numismatics concludes the section, and though its connection to "esotericism" is not always clear, the reader will find it interesting as a self-standing exploration of these little known disciplines.

The third part attempts to assess the stakes of Jesuit interest in esoteric themes ("Les enjeux de l'intéret porté par les jésuites aux thématiques ésotériques") and how the Society responded to those who did not share its views. The first, abstruse chapters of this section discuss the theological and exegetical challenges raised by Protestants against the Patristic tradition, as well as their rebuttals. Barthet shows that the Jesuits were concerned, in particular, with the reputation of the Church Fathers, whose writings, according to some exegetes, were suffused with Platonic (Neoplatonic) ideas. The Jesuits also felt they had to intervene when, for instance, the Trinity was discussed alongside Platonic doctrine. Had pagan thought indeed infected the writings of the early Church? Or had the Church, insofar as its doctrine was prefigured in the philosophia perennis, influenced pagan philosophy? The very idea that

the Christian Revelation was combined with the Ficinian, "hermetic" tradition of perennial wisdom was considered problematic by the Jesuits, but it prompted them to study Platonic thought in order to better respond to Protestant accusations. The most useful part of this otherwise rather difficult section is Barthet's discussion of Father Jean-François Baltus' apology of the Church Fathers. Baltus is a little-known figure and Barthet provides one of the most thorough examinations of his work thus far. The last chapter deals with the Jesuits' adaptation of one of the popular scientific genres of the early Enlightenment, physico-theology, and presents on the Mémoires de Trévoux's commentaries on the writings of non-Jesuit writers such as René-Antoine Ferchault de Réaumur and the Abbé Pluche. For the Jesuits, Barthet concludes, nature was to be at the service of theology, to serve as a second Revelation, and to provide spiritual happiness.

As its title indicates, Science, histoire et thématiques ésotériques does not simply address esotericism or natural philosophy but attempts to contextualize these topics within the general landscape of Jesuit erudition. Considering that he succeeds in contextualizing and clarifying a great number of disparate issues, we ought to praise the author for this effort. The scope of the work, however, is such that the reader easily loses the thread of the argument. The book's structure lacks cohesion because of Barthet's attempts to harness several horses at the same time. Packed with long expository paragraphs stacked under subheadings rather than sewn together with proper transitions, the work reveals the seams and repetitions of the doctoral thesis from which it originates. Fortunately, these shortcomings are compensated by the author's readable style and the command he has of the material, a command that is impressive given its diversity and complexity. One also ought to highlight Barthet's very extensive and erudite footnotes, and thank the publisher for not relegating them to the end of the book.

More generally, one could wish that the book drew a clearer distinction between "the Jesuits" and their institutional positions with respect to "esoteric themes," and the stances of individual Jesuits, not all of whom, it is plain, were representative of their corps. While the Jesuits' pedagogical and apologetic missions are clearly essential to understanding their treatment of the occult, it is not so clear that one can assume specific articles written in the Mémoires de Trévoux reflected a corporate opinion, nor that the scriptores had to abide by a clearly defined "party line". Barthet himself often deals with esoteric debates by grouping together the writings of Jesuits and non-Jesuits, thus undermining the persistent idea that

the Society of Jesus was intellectually united. Further studies will no doubt zoom in on the ground Barthet levels, and show its finer-grained complexities.

Barthet's project is ambitious. Several books could have been written from its rich content, and indeed, like Caroline Northeast's The Parisian Jesuits and the Enlightenment and Alfred Desaultels' Mémoires de Trévoux et le mouvement des idées before it, Science, histoire et thématiques ésotériques should provide a useful stepping stone from which to build a more thorough historiography. As a sophisticated synthesis, it will satisfy the curiosity of motivated students and hopefully prompt specialists interested in the still understudied facet of early-Enlightenment erudition to further their inquiry into the Jesuits' contributions.

Johns Hopkins University Jean-Olivier Richard

Congresses

Życie i dzieło ojca Antonio Possevino SJ (1533-1611) (La vita e l'opera del padre Antonio Possevino SJ)

Krakow, 25-26 mai 2012

Nei giorni 21-22 ottobre 2011, nell'Aula Magna dedicata a Don Grzegorz Piramowicz SJ dell'Accademia Ignatianum di Cracovia, si è svolto il convegno internazionale intitolato "La vita e l'opera del padre Antonio Possevino SJ (1533-1611)", promosso dal prof. dr Józef Bremer SJ, preside della Facoltà di Filosofia, dalla prof. dr hab. Danuta Quirini –Popławska e dal dr Tadeusz Rostworowski SJ, con lo scopo di ravvivare il ricordo e di celebrare il 400º anniversario della morte dell'illustre membro dell'Ordine dei gesuiti, Antonio Possevino.

Gli organizzatori dell'evento hanno tenuto soprattutto a dare risalto a quel personaggio eminente che non ha ancora trovato un'adeguata collocazione nella storiografia polacca e sottolineare nuovamente l'importanza del suo ruolo nelle mediazioni diplomatiche polacco-russe. Un altro obiettivo della conferenza è stato di offrire agli studiosi di molti centri di ricerca polacchi e stranieri l'opportunità di relazionarsi, al fine di intraprendere in futuro ulteriori ricerche su vari aspetti relativi del problema relativo alle attività dei religiosi e ai risultati da loro raggiunti.

L'invito a prendere parte al Convegno è stato accolto da oltre trenta studiosi di vari centri di ricerca polacchi e stranieri, ma come esito finale vi hanno partecipato ventisette relatori. I relatori assenti avevano comunque fornito in precedenza i testi degli interventi. A questo ultimo gruppo di persone apparteneva il Prof. Rogelio Garcia Mateo, che ha dedicato il suo intervento a due questioni di base, di primissima importanza per il XVI secolo. La prima riguarda l'apparizione della Riforma, l'altra concerne il problema dell'avanzata dei Turchi. L' Ordine dei gesuiti, da poco fondato, dovette affrontare entrambe le questioni, le più impellenti nel corso del XVI secolo. Per far fronte alle sempre più diffuse novità religiose, la Santa Sede inviò in vari Stati europei i devoti gesuiti in qualità di consiglieri dei legati, che, con le loro miti persuasioni, confessioni di fede e discussioni, iniziarono la missione mirata a convertire i protestanti. In riferimento invece all'altra questione, va ricordato che i Gesuiti, richiamandosi alle idee professate da Sant'Ignazio di Loyola, pro-

posero di organizzare una flotta comune, in grado di difendere i cristiani del Mar Mediterraneo dagli attacchi turchi.

Il Prof. Kazimierz Napierała dell'Università Adam Mickiewicz di Poznań, ha presentato una competente e particolareggiata rassegna dell'avanzata militare della Turchia ottomana nel XVI secolo. Ha sottolineato al contempo la mobilitazione delle forze cristiane per far fronte alla crescente avanzata turca. Su tale sfondo è stato presentato il tema delle relazioni polacco-turche dopo la morte dell'ultimo Jagellone. In seguito, il Dr. Łukasz Burkiewicz, dell'Accademia Ignatianum, ha ripercorso i piu` importanti avvenimenti della vita del Padre Antonio Possevino, soffermandosi sui filoni principali della sua attività. Egli ha sottolineato l'ampio ambito della sua ricca operosità, dispiegatasi su vari territori, a cominciare dalla Savoia, per poi manifestarsi in Francia, in Svezia, in Polonia, nella Moscovia e nei Paesi dell'Europa Centro-Orientale.

Il Prof. Alberto Castaldini, nel suo erudito intervento intitolato "L'ambiente natale e gli anni giovanili di Antonio Possevino SJ", ha parlato dell'ambiente familiare e della gioventù di Possevino a Mantova, evidenziando il ruolo svolto dal principe Federico Gonzaga, nonchè quello del Vescovo di Mantova - Ercole Gonzaga - nella formazione della personalità del futuro gesuita e uomo di Stato. Il relatore si è soffermato anche sulla dimensione familiare, sociale ed affettiva della vita di Possevino nella città natale, Mantova.

La situazione interna della Polonia sotto il regno di Stefan Batory, con particolare riferimento all'atteggiamento dei senatori religiosi nei confronti della politica del re, è stata illustrata dalla Prof. Ewa Dubas-Urwanowicz dell'Università di Białystok. Alla politica polacca si è rivolto anche l'intervento del padre Dr Stanisław Cieślak dell'Accademia Ignatianum, specialista dei rapporti religiosi della Polonia del Cinquecento, il quale ha trattato l'indole religiosa e l'atteggiamento di Stefan Batory nei confronti della Chiesa Cattolica. In seguito, il padre Dott. Jerzy Paszenda, storico dell'arte di Cracovia, ha tracciato la storia della Compagnia di Gesù nella città di Cracovia a cominciare dagli inizi ricordando l'impegno di fondare un collegio, nonchè una casa per i novizi. Tali questioni sono state descritte sullo sfondo dell'attività dello stesso Possevino a Cracovia negli anni 1578-1584.

Le sedute pomeridiane della prima giornata del Convegno sono state aperte dall'intervento del Padre Prof. Marek Inglot dell'Universita` Gregoriana di Roma, con il contributo "Padre Antonio Possevino nella Compagnia di Gesù". L'autore ha messo in rilievo l'importanza dell'attività, divisa in cinque tappe, di Possevino,

rimasto sempre al servizio dell'Ordine e delle sue autorità. La situazione religiosa nel Regno svedese e la missione diplomatica in Svezia del gesuita mantovano sono state affrontate nella relazione del Dr hab. Wojciech Krawczuk dell'Istituto di Storia dell'Università Jagellonica, che ha sottolineato da una parte la specificità del protestantesimo svedese, basato sui giovani religiosi di origine contadina e dall'altra la presenza nel tessuto sociale del paese di ricordi della fede cattolica. Su tale scenario si innestò l'atteggiamento del re svedese, incline per un certo periodo a ritornare in seno della Chiesa Cattolica, che diede vita alla missione in Svezia del legato apostolico.

L'intervento della Prof. Danuta Quirini-Popławska dell'Accademia Ignatianum si è concentrato sull'attività diplomatica di Possevino, il quale a nome della Santa Sede fece da mediatore nel conflitto polacco-moscovita. Per tale motivo intraprese per ben due volte un viaggio dall'Italia alla Polonia e poi a Mosca, svolgendo importanti negoziati diplomatici. Il frutto della sua missione fu la firma della tregua decennale di Jam Zapolski, del 15 gennaio 1582, con la quale si conclusero le ostilità militari tra Stefan Batory e Ivan IV il Terribile.

Il Prof. Artur Kijas, massimo esperto della storia di Mosca di quel periodo, ha illustrato la complicata situazione interna ed esterna del Ducato di Moscovia. Basanosi sull'opera di Possevino, intitolata *Moscovia*, ha presentato la figura dello zar Ivan IV il Terribile, la struttura amministrativa e le relazioni all'interno del paese.

Le prospettive dell'unione di Mosca con Roma nella relazione di Giovanni Paolo Compagni sono state prese in considerazione dal vescovo Prof. Jan Kopiec, dell'Università di Opole. L'autore della relazione presa in esame, che fu membro della missione di Antonio Possevino a Mosca nel 1581, descrisse i tentativi, intrapresi durante i colloqui con lo zar, di convincerlo a riconciliarsi con la Chiesa Romana, dimostrando allo stesso tempo un particolare interesse per le questioni orientali, per il culto liturgico ortodosso e per la bellezza delle chiese orientali.

L'intervento della Dr. Ausra Baniulyte di Kaunas, ha riguardato l'attività pastoriale del padre Possevino sul territorio del Gran Ducato di Lituania. L'autrice ha messo in risalto i tentativi di contrapposizione alle influenze dei protestanti mediante la stampa di libri di catechismo e di altri dedicati a temi religiosi, anche in lingua lituana. Un altro intervento, il cui contenuto riguardava la problematica legata alla situazione in Europa orientale, è stato presentato dalla Dr Beata Stuchlik-Surowiak. L'autrice, in base alle opere di Jan Kochanowski, ai "volantini" del tempo, nonchè alle canzoni di autori anonimi, ha delineato un interessante ritratto del "Signore di

Mosca" – Ivan IV il Terribile, che circolava in Polonia in quei tempi.

L'intervento intitolato "La Santa Sede e la Polonia nelle azioni diplomatico-religiose di due esponenti della Compagna di Gesu`: Antonio Possevino e Carlo Maurizio Vota", è stato presentato dal Prof. Gaetano Platania dell'Universita` degli Studi della Tuscia (Viterbo). L'autore si è soffermato sulle figure di due fra i massimi esponenti dell'Ordine dei gesuiti: quella di Antonio Possevino, missionario, mediatore, autore di *Moscovia* e quella di Maurizio Vota (1621-1715), diplomatico inviato nel 1684 a Mosca e autore di *Ritratto della Moscovia*. I due personaggi svolsero la loro attività in due epoche diverse ma con un obiettivo comune, trovando appoggio e sostegno nel "Regno dei Sarmati".

L'inizio dei lavori della giornata conclusiva del Convegno è stato affidato al Prof. Andrzej Dróżdż, dell'Università Pedagogica di Cracovia, il cui intervento si è concentrato sull'interpretazione del contenuto dell'opera di Padre Possevino intitolata *Il soldato christiano*. Il relatore ha sottolineato che l'opera venne più volte riedita e modificata e che aveva un carattere pubblicistico; ma ha notato anche che il suo autore non evitò alcuni errori. Presentando il tema, il relatore ha confrontato il contenuto dell'opera con le motivazioni che spinsero l'autore ad approcciare quella questione con le opinioni coeve espresse da Mikołaj Sęp-Sarzyński.

Nell'intervento intitolato "Le opinioni sulla Repubblica Polacco-Lituana e sul Gran Ducato di Moscovia negli scritti di Padre Antonio Possevino SJ e in quelli di Giovanni Botero. Un'analisi compartaiva", il Prof. Stefan Bielański, dell'Università Pedagogica di Cracovia, ha tentato un'analisi comparativa tra gli scritti dei due personaggi. Possevino espresse le sue opinioni sulla Polonia, sulla Moscovia e sui rispettivi sovrani, in base alle esperienze personali e ai contatti diretti avvenuti durante il soggiorno in entrambi i paesi. Egli conobbe i lati deboli dello Stato moscovita, anche se non smise di sperare nella sua conversione. Botero invece era uno scrittore politico che non aveva alcuna conoscenza diretta dei due paesi e basò le sue opinioni soprattutto sugli scritti di Marcin Kromer e di altri informatori. E conosceva pure le opere di Possevino, come risulta dal contenuto del suo libro *La Ragion di Stato*.

La questione riguardante l'autore dell'opera intitolata "Relatione della segnalata e come miracolosa conquista del Paterno Imperio conseguita dal Serenissimo Giovine Demetrio Gran Duca di Moscovia nell'anno 1605", è stata l'oggetto della ricerca del Prof. Luca Bernardini dell'Università degli Studi di Milano. Servendosi dei metodi dell'induzione e deduzione, il relatore ha preso in esame le

circostanze della nascita e della pubblicazione dell'opera, concentrandosi poi sul contenuto. Anche se i biografi di Barezzo Barezzi lo ritengono l'autore, il Prof. Bernardini ha dimostrato che il vero autore del testo è Possevino.

Nell'erudito intervento del padre Prof. Ludwik Grzebień, sono stati presi in esame il ruolo e l'importanza della stampa dei libri di catechismo e di contenuto religioso pubblicati nei territori della *Corona Regnis Poloniae* e della Lituania rispettivamente in lingua lettone, lituana, estone, tedesca e rutena. Queste opere hanno avuto un significato molto rilevante per la ricattolicizzazione di quei paesi e proprio quell'impegno divenne oggetto di massima cura da parte dello stesso Possevino. Un altro obiettivo della sua attività, a cui teneva in modo particolare, era fondare seminari sui territori dell'Europa Centro-Orientale e del nord, come a Dorpat e Braniewo, dove allo studio delle lingue era dato ampio spazio. Da quei seminari dovevano uscire dei veri esperti con un'ottima conoscenza delle lingue, che in seguito avrebbero dovuto dedicarsi all'insegnamento nelle scuole di Poznań e di Wilno, in conformità con la dottrina cattolica.

La suora Prof. Jadwiga Kalinowska dell'Università di Białystok ha dedicato il suo intervento all'importanza di Antonio Possevino nelle opere letterarie degli scrittori della cerchia del cardinale Stanisław Hozjusz. La relatrice ha evidenziato il ruolo dello stesso Cardinale, che fece arrivare i gesuiti in Polonia per contrastare lo sviluppo della Riforma e per iniziare una serie di cambiamenti del sistema scolastico. Nonostante l'opposizione di Albrecht Hohenzollern, si aprì un seminario a Braniewo (ginnasio e seminario religioso) dando avvio al magnifico sviluppo delle scuole dei gesuiti. In seguito, l'Autrice ha presentato l'attività dei consiglieri e dei collaboratori del cardinale Hozjusz: Stanisław Reszka e Marcin Kromer.

Il Prof. Marek Lenart nel suo intervento ha effettuato un'analisi dettagliata del contenuto dell'opera di Antonio Possevino *Il soldato cristiano*, destinata ai personaggi del ceto militare per dare loro sostegno spirituale e sollevare l'*ethos* marziale dei combattenti. L'opera, voluta dal Papa, venne più volte riedita. L'autore vi mise in risalto l'importanza della fede per i soldati, nell'aiutarli a riscoprire e a mantenere le virtù militari e prestò anche una maggior attenzione alla distinzione tra guerre giuste e ingiuste.

A questo intervento ha fatto seguito la relazione del don Dr Hieronim Fokciński dell'Università Gregoriana di Roma che ha esposto i risultati delle ricerche compiute da studiosi polacchi e da spedizioni scientifiche, a partire dagli anni '80 del XIX secolo, riguardanti il

ruolo e l'importanza di Possevino. Il relatore ha preso in esame le piu` importanti edizioni delle fonti polacche (tra cui i *Monumenta Poloniae Vaticana*, gli Atti delle Nunziature e il *Bullarium Poloniae*) e dei Regesti delle pubblicazioni dedicate al gesuita mantovano. Concludendo l'intervento, Don Fokciński ha osservato che molti aspetti della vita di Possevino non hanno ancora trovato il giusto riscontro, per cui ha sottolineato la necessità di intraprendere ricerche più ampie ed approfondite, soprattutto negli archivi.

L'intervento successivo, intitolato "La Transilvania vista da Antonio Possevino. Commentario di Transilvania" è stato presentato da Justyna Łukaszewska–Haberko, dell'Accademia Ignatianum. Possevino era cosciente dei problemi della Chiesa del tempo e si adoperava alla comprensione reciproca tra le confessioni cristiane. Il Papa lo inviò in Transilvania perché credeva che quella terra potesse diventare la porta d'accesso per penetrare nei territori della Turchia e della Terra Santa. Vi furono inviati in missione i gesuiti, con il compito di fondare collegi e seminari e il *Commentario di Transilvania* di Possevino doveva servire alla Santa Sede come fonte per conoscere e capire la situazione religiosa di quei territori.

La Dr. Marta Kwaśniewska ha dedicato la sua relazione ai progetti dei gesuiti di conciliare la Chiesa Ortodossa con la Chiesa Cattolica, sull'esempio dell'attività del padre Piotr Skarga (1536-1612), del padre Antonio Possevino (1533-1611) e di Ivan Gagarin (1814-1822). La relatrice ha presentato prima l'opzione rappresentata da Piotr Skarga, nell'opera *Dell'Unità della Chiesa di Dio*, poi il progetto di Antonio Possevino espresso in *Moscovia*, è infine la proposta di Ivan Gagarin compresa nel suo scritto del 1856: *La Russie sera-t-elle catholique?*

Il Dr. Janusz Smołucha nel suo intervento intitolato "Le osservazioni sulla questione turca nell'attivita diplomatica e scientifica del padre Antonio Possevino", ha preso avvio con l'avanzata militare della Porta Ottomana nella seconda metà del XVI secolo. Per contrastare l'espansione dei Turchi, l'Ordine dei gesuiti intraprese un'ampia attività che si tradusse oltre che nella lotta militare, nell'organizzazione delle missioni evangelizzatrici sui territori da loro conquistati. La questione diventò uno dei più importanti filoni dell'attività di Antonio Possevino. Lo confermano non solo i suoi scritti, tra cui il *Soldato Christiano* o *Lettera di catechesi*, ma anche i suoi colloqui diplomatici con lo zar Ivan IV il Terribile e il suo famoso *Ragionamento* pronunciato il 12 agosto 1582 davanti al Doge di Venezia in cui presentò il progetto della futura guerra contro la Porta Ottomana.

Paweł Nowakowski, dell'Accademia Ignatianum, ha dedicato la

propria relazione al Giappone nella B*ibliotheca selecta* del Possevino e ai suoi legami con le missioni dei gesuiti.

Gli atti del convegno saranno raccolti nella pubblicazione intitolata *La vita e l'opera del padre Antonio Possevino SJ (1533-1611)*.

Roma, Marek Inglot S.J.
Traduzione di Bogumiła Bielańska

De la Suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus: nouvelle perspectives de recherches (I)

Rome, 25-26 mai 2012

Il 25-26 maggio 2012 si è tenuta presso l'École française de Rome la prima di una serie di iniziative coordinate da Pierre-Antoine Fabre (Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne dell'EHESS- Paris) e Martín Morales S.J. (Pontificia Università Gregoriana – Roma) legate al bicentenario della restaurazione della Compagnia di Gesù (2014). Questa prima occasione di incontro ha visto la collaborazione oltre che dell'EFR e del CNRS/EHESS (CARE-CRH) anche dell'Université Catholique de Louvain.

La tavola rotonda – dal titolo *De la Suppression à la Restauration de la Compagnie de Jésus: nouvelles perspectives de recherches (I)* – ha inteso mettere al centro dei lavori alcuni dei cantieri più interessanti apertisi recentemente ponendo in risalto come anche il XVIII secolo, finora indubbiamente il meno studiato dagli storici della Compagnia, sia invece un secolo da riconsiderare superando il luogo comune che ha visto in esso soprattutto il secolo della crisi del modello gesuitico. La scelta è stata inoltre quella di illuminare la dialettica fra soppressione e restaurazione, ponendo l'attenzione in particolar modo sulla transizione tra età moderna ed età contemporanea. La sfida è di vedere se lo studio della Compagnia di Gesù possa costituire una prospettiva efficace per comprendere l'età contemporanea così come tale studio ha contribuito indubbiamente, negli ultimi anni, a chiarire la stessa categoria di modernità. Si tratta di un campo ancora per buona parte da dissodare e che richiede, anche da un punto di vista metodologico, di confrontarsi in maniera nuova con la storia della Compagnia, superando l'impostazione che ha visto il prevalere soprattutto nelle indagini sul XIX secolo di posizioni ideologiche tanto critiche quanto apologetiche. In questo senso, a

più riprese nel corso del seminario si è sottolineata l'importanza di studiare non solo nuove fonti (e tra queste le corrispondenza private e i diari sembrano riservare ancora molte sorprese) ma anche di procedere a una rilettura critica delle stesse disincrostandole dalla loro dimensione agiografica. Accanto alle fonti si pone poi la necessità di ripartire dal contesto entro il quale si muove la Compagnia: è evidente che per l'età contemporanea un simile lavoro è assai più difficile dal momento che si tratta di un ordine religioso espressione di una società in difesa e non più egemone come lo era stata nel corso dell'età moderna. Eppure è anche da questi scarti, dalla difficoltà di interpretare la realtà circostante, che si può ripartire per costruire una nuova storia dell'ordine.

Indubbiamente è nell'Ottocento che le questioni nazionali diventano sempre più forti: un problema sottotraccia, toccato in diverse relazioni presentate al convegno, è quello della doppia fedeltà, - allo stato e al pontefice - che caratterizza un ordine religioso come quello ignaziano. In questo senso il passaggio tra la vecchia e la nuova Compagnia è centrale poiché esprime una dialettica che si fa sempre più pressante e che mette in discussione i punti fermi acquisiti nel passato. Continuità/discontinuità sono i due termini che più sono stati evocati nel corso del seminario e che rimandano al problema dell'identità gesuitica e alla domanda centrale posta in quella sede: si può fare una storia unitaria della Compagnia di Gesù? L'antica e la nuova sono due o una Compagnia? È da qui che bisogna ripartire.

La tavola rotonda è stata costruita attorno a tre grandi aree: *Fondation, Suppression, Restauration* (relazioni di P.-A. Fabre, F. Melai, F. Alfieri); *Corps, membres et "Esprit" de la Compagnie après la Suppression* (un primo dossier coordinato da S. Mostaccio sulle congregazioni femminili («*Fidèles compagnes de Jésus*»?) con le relazioni di J. Luyten e K. Suenens, P. Loupès, M.E. Henneau, A. Serra, S. Mostaccio e altre tre relazioni di Ph. Lécrivain, H. Didier e D. Armando); *L'historiographie de l'ancienne Compagnie au XIXe siècle* (relazioni di M. Morales e M.E. Imolesi). Nel primo gruppo di interventi Pierre-Antoine Fabre, ha messo in risalto l'importanza degli aspetti normativi e la necessità di procedere con uno studio seriale dei documenti istituzionali – brevi e bolle – della soppressione e della restaurazione (ma dovremmo piuttosto parlare di restaurazioni: a Parma, a Napoli, in Russia…): questi testi – ha sottolineato Fabre – devono essere letti dando maggior risalto al linguaggio, alle analogie formali e alle occorrenze che vedono, ad esempio, nella Bolla del 1814 un forte richiamo alla missione educativa della Compagnia. L'attenzione per

gli aspetti normativi ha avuto un ruolo centrale anche nelle relazioni sulle congregazioni femminili, laddove è stata messa in evidenza soprattutto la rivendicazione di una "diversità di genere" presente nelle costituzioni dei nuovi istituti e la richiesta di derogare dalla norma stabilita pur in un continuo richiamo al modello del "notre père Ignace" (Mostaccio). Fabrizio Melai ha posto invece al centro della sua relazione la scuola storiografica di Alicante e il forte impegno di scavo archivistico promosso nell'ultimo decennio da storici come Enrique Giménez López e Immaculada Fernández Arillaga sui gesuiti spagnoli coinvolti nell'espulsione. Melai, al tempo stesso, ha evidenziato la difficoltà di questa medesima scuola nel tematizzare i nodi problematici legati alla storia delle espulsioni dai regni borbonici e una sua propensione a rimanere piuttosto ancorata alla tradizionale storiografia spagnola sul regalismo. Un approccio decisamente innovativo è stato quello proposto dalla relazione di Fernanda Alfieri sulla cultura medica della nuova Compagnia di Gesù. Alfieri prosegue uno scavo iniziato già da alcuni anni intorno a un tema decisamente poco battuto dalla storiografia gesuitica (poco attenta a vedere come nella prassi vi fosse un superamento del tradizionale divieto dello studio della medicina espresso dalle Costituzioni ignaziane) e ha messo in risalto come soprattutto dai primi vent'anni dell'Ottocento la Compagnia intuì le potenzialità dello studio della medicina e la necessità di introdurre nuovi corsi in tal senso. Si tratta di seguire fonti disparate e spesso poco sistematiche (come le relazioni missionarie sulle situazioni igienico-sanitarie) ma lo studio della scienza medica in ambito gesuitico viene utilizzato da Fernanda Alfieri come una cartina di tornasole per comprendere il rapporto della Compagnia con la società circostante secondo parametri differenti e per questo assai più stimolanti sul piano della ricerca rispetto a quelli tradizionali.

Il secondo gruppo di relazioni è stato quello quantitativamente più denso. Pur nella poliedricità degli argomenti e delle metodologie utilizzate dai relatori si possono individuare alcune linee generali che rappresentano altrettanti spunti di ricerca per il futuro. Tanto nel dossier sulle congregazioni religiose femminili (attento alle reti di relazioni intessute dalle fondatrici con i gesuiti e gli ex-gesuiti) quanto in quelle di Philippe Lécrivain sulla necessità di una *Prosopographie des ex-jésuites parisiens* e di David Armando su è emersa la difficoltà di valutare come un unicum le biografie degli ex-gesuiti. Lo studio biografico sembra comunque essere un passaggio ineludibile per chi intenda considerare gli anni di transizione fra l'antica e la nuova Compagnia. I riferimenti incrociati a determi-

nate figure (nelle relazioni di Alfieri, Serra, Suenens, Lécrivain…) consentono, ad esempio, di vedere come alcune delle personalità più in vista fra coloro che si occuparono di rifondare l'ordine nella prima metà dell'Ottocento si fossero formate in Russia proprio negli anni a cavallo fra la soppressione e la restaurazione. Il contesto russo, la società conservatrice entro la quale si trovarono ad agire, ebbero un indubbio rilievo sul loro percorso successivo, si pensi *in primis* al nuovo generale Jan Roothaan ma anche a Louis Richardot, provinciale di Francia, ad André Kohlmann, a Jean de Rozaven, a Henry Fonteyne. Un altro tema centrale della tavola rotonda è stato quello relativo alla missione educativa della Compagnia, soprattutto nella prima metà dell'Ottocento: le congregazioni femminili -analizzate da Marie-Élisabeth Henneau (J*ulie Billart et les Soeurs de Notre Dame*), Alessandro Serra (*La Société du Sacré-Cœur de Madeleine Sophie Barat*), Jo Luyten e Kristien Suenens (*Instituts féminines et (futurs) jésuites en Belgique*), Silvia Mostaccio (*Léopoldine Naudet et ses multiples fondations*), Philippe Loupès (*Sainte Jeanne de Lestonnac, la Compagnie de Notre Dame et les Jésuites*) - mostrano forti legami con l'esperienza ignaziana alla quale si richiamano non solo idealmente ma anche – come si è già accennato - attraverso un rapporto diretto con alcuni gesuiti di riferimento ai quali affidano la direzione spirituale. Silvia Mostaccio ha parlato di "femminilizzazione del cattolicesimo post rivoluzionario" e ha messo in risalto come proprio gli anni della transizione fra l'antica e la nuova Compagnia rappresentino un momento chiave per la nascita di queste congregazioni, a voler sottolineare come nei momenti di "debolezza istituzionale" gli spazi per le donne si allarghino considerevolmente. Interessanti, in questa chiave, le considerazioni a margine di Pierre-Antoine Fabre sul "carisma genealogico" - una genealogia di "filles d'Ignace" che si costruisce nel momento in cui non vi sono più "fils" – nonché quelle di Marina Caffiero sulla femminilizzazione religiosa come strumento di attuazione della riconquista cattolica. Mostaccio si è soffermata poi sul concetto di "identità multiple" raccomandando inoltre l'urgenza di studiare un tale fenomeno in una dimensione comparativa, attenta soprattutto a ciò che accadeva nello stesso XIX secolo al di là dell'oceano Atlantico, dove ugualmente si assistette a un denso fiorire di congregazioni femminili con una specifica vocazione insegnante. In questo senso Alessandro Serra che si è soffermato anche sul legame fra Jean de Rozaven ed Elisabeth Golicyn bene illustra come il rapporto di alcune congregazioni femminili con la Compagnia di Gesù vada rintracciato sul terreno pratico dell'apostolato e dell'insegnamento piuttosto che in un'astratta fe-

deltà all'identità ignaziana. La relazione di Serra ha il merito inoltre (come quella di Fernanda Alfieri) di mettere in relazione, all'interno del percorso storico dell'ordine, il ruolo di baluardo della conservazione svolto dalla Russia e quello di apertura verso prospettive future incarnato invece dagli Stati Uniti. La relazione di Hugues Didier, incentrata sulla figura di Hervas y Panduro, ha messo invece in rilievo l'importanza dell'universo missionario come ulteriore chiave di interpretazione della fase di transizione tra vecchia e nuova Compagnia e dell'urgenza di avviare nuovi cantieri di ricerca in questa direzione per comprendere quanto del vecchio sistema di evangelizzazione rimanga in piedi all'interno delle nuove missioni ottocentesche.

Nell'ultimo gruppo di relazioni si è affrontato un altro nodo cruciale: la scrittura della storia gesuitica nel corso del XIX secolo. Si tratta di un'operazione niente affatto neutrale ma fortemente sponsorizzata dal generale Louis Martín, ispiratore dei *Monumenta* e delle grandi storie nazionali dell'ordine. Un'operazione decisamente propagandistica pur nella forte acribia critica che accompagna l'edizione dei documenti dell'ordine. Martín Morales ha incentrato la sua relazione sulla monumentale opera di Antonio Astrain (*La fabbrica della storia: Antonio Astrain*): una storia fatta dai gesuiti per i gesuiti ma, soprattutto, una storia "definitiva". L'opera di Astrain è stata funzionale a una riduzione della complessità e ha inteso tracciare una netta linea di demarcazione fra ciò che poteva essere detto e ciò che invece doveva rimanere nell'oblio. Un esempio lampante in tal senso è per Morales quello fornito dalla percentuale di lettere dal Paraguay che per Astrain non poteva essere mostrato - circa il 70% delle 400 lettere - e che mostra con evidenza la forte opera di costruzione di una memoria addomesticata per quello che oggi potremmo definire un uso pubblico della storia. Maria Elena Imolesi si è soffermata invece sull'opera storiografica di Guillermo Furlong (*Sobre el País de los Felicianos. La narrativa de Guillermo Furlong SJ acerca de las misiones jesuitas de guaraníes*): partendo dalla necessità di comprendere come sia stato possibile scrivere un'opera così apologetica in pieno XX secolo, Imolesi ha collocato il lavoro di Furlong nel contesto più generale di una ridefinizione della Chiesa argentina e del suo ruolo all'interno della società. Utilizzando questa chiave interpretativa la studiosa ha individuato proprio nell'operazione storiografica di Furlong (programmaticamente deciso a reagire alla storiografia liberale nazionale antiispanica e anticattolica) il fulcro di una tale ridefinizione che attraverso lo studio delle missioni guaranì ha inteso sottolineare le origini culturali cattoliche dell'Ar-

gentina alimentando così fortemente una dimensione quasi mitica di tali origini. La terza area individuata da Pierre-Antoine Fabre e Martín Morales ha avuto il merito di tematizzare quello che è indubbiamente uno dei problemi centrali non solo nella storia della Compagnia di Gesù: il rapporto fra storia e memoria, o altrimenti detto, il problema della percezione e dell'autopercezione di un ordine religioso, del dentro e del fuori. Nella storia della transizione fra vecchia e nuova Compagnia la memoria si costruisce sulla base della lunga durata degli attori in campo e in particolare sulla memoria di chi rimane legato all'ordine di appartenenza e contribuisce alla costruzione del mito della continuità. Se scendiamo sul terreno storiografico e torniamo alla domanda iniziale - una o due Compagnie di Gesù? - assumere la continuità fra la vecchia e la nuova Compagnia può costituire un rischio: quello di assumere una logica interna alla memoria gesuitica (e nel caso specifico a una memoria di chiaro impianto provvidenzialistico). È questo un dubbio che è emerso sottotraccia in molte delle relazioni e che certamente verrà ripreso negli incontri futuri per la ricchezza di stimoli che esso porta con sé. Per concludere, è certo che la tavola rotonda ha posto problemi ricchi di spunti per il futuro e ha definitivamente messo in chiaro come anche lo studio della nuova Compagnia debba essere affrontato in una prospettiva che superi definitivamente gli angusti recinti di una storia esclusivamente religiosa per aprirsi a discipline come la storia delle donne, la storia sociale, la storia della medicina o la storia culturale.

Macerata Sabina Pavone

Christophorus Clavius (1538-1612) alla soglia della scienza: il suo magistero e le sue reti

Roma, 19 ottobre 2012

Il 19 ottobre 2012, in occasione del quarto centenario della morte, di Cristoforo Clavio S.I. (Bamberga 1538 - Roma 1612), si è celebrata alla Pontificia Università Gregoriana (PUG) di Roma una giornata di studio dedicata al celebre scienziato gesuita, organizzata dal padre Martín Morales S.I., direttore dell´archivio storico della medesima università.

La giornata, che ha preso avvio con i saluti del padre rettore, François Xavier Dumortier, è continuata con l'intervento del

professore Eberhard Knobloch (Technicsche Universitat Berlin): "Evolution, improvement, generalization, on Clavius´s contributions to the matematical sciences". Knobloch ha analizzato alcuni oggetti della ricerca fisico-matematica di Clavio, come la prova del postulato parallelo di Euclide, il processo geometrico della quadratura del cerchio, la prova del teorema isoperimetrico e la natura degli angoli del corno.

La seconda relazione della giornata è stata presentata dal padre Miguel Coll S.I., docente associato della Facoltà di Storia e beni culturali (PUG) che ha trattato il tema: "L´insegnamento delle scienze in ambito ecclesiastico dalla bolla *Quod divina sapientia* (1824) alla costituzione *Quod scientiarium Dominus* (1931)". Il padre Coll ha messo in evidenza gli apporti del Collegio Romano in un periodo così convulso per la Chiesa come è stato l´Ottocento. Il contributo della professoressa Sabine Rommeveaux (Università Paris-Diderot) si è focalizzato sull´algebra claviana sotto il titolo: La place de l´Algebra (1608) de Clavius dans les developpements de l´algèbre au XVIe siècle. La fine della mattinata si è conclusa con don Antonio Nitrola (PUG) che ha sviluppato una ricca riflessione sul rapporto fra teologia, scienze e linguaggio.

La sessione pomeridiana ha preso avvio con la relazione del professore Ugo Baldini (Università di Padova) incentrata su un soggetto poco conosciuto, il cui titolo riflette l´interesse: "Il gesuita scienziato: genesi e sviluppo di una figura storica". In seguito il padre Martin Morales S.I. ha illustrato lo stato attuale dei documenti riguardanti Clavio conservati nell'archivio storico della PUG. In seguito, la dottoressa Melina Zannelli ha illustrato i restauri in corso del fondo documentale di Clavio.

Per finire sono stati presentati i progetti dell´Archivio Storico della PUG in collaborazione con varie istituzioni che cooperano alla conservazione degli archivi: la Fondazione Rinascimento Digitale (FRD) e il Consiglio Nazionale delle Ricerche (Istituto di Linguistica Computazionale-ILC; Istituto di Informatica e Telematica-IIT).

Roma Miguel Coll S.I.

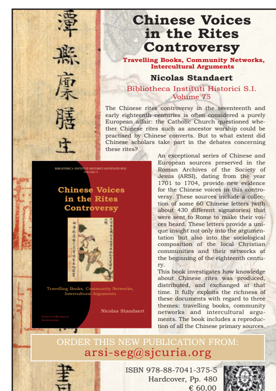
Institutum Historicum Societatis Iesu

Bibliotheca Instituti Historici S.I.

Nicolas Standaert, Chinese Voices in the Rites Controversy. Travelling Books, Community Networks, Intercultural Arguments, (Bibliotheca Instituti Historici S.I. 75), Rome 2012, Hardback, Coloured Illustrations, p. 476, ISBN 978-88-7041-375-5.

€ 60.00

The Chinese Rites Controversy in the seventeenth and early eighteenth centuries is often considered a purely European affair: the Catholic Church questioned whether Chinese rites such as ancestor worship could be practised by Chinese converts. But to what extent did Chinese scholars take part in the debates concerning these rites?
An exceptional series of Chinese and European sources preserved in the Roman Archives of the Society of Jesus (ARSI), dating from the years 1701 to 1704, provide new evidence for the Chinese voices in this controversy. These sources include a collection of some 60 Chinese letters (with about 430 different signatories) that were sent to Rome to make their voices heard. These letters provide a unique insight not only into the argumentation but also into the sociological composition of the local Christian communities and their networks at the beginning of the eighteenth century.
This book investigates how knowledge about Chinese rites was produced, distributed, and exchanged at that time. It fully exploits the richness of these documents with regard to three themes: travelling books, community networks and intercultural arguments.
The book includes a reproduction of all the Chinese primary sources.



Index Volume LXXXI

Articles

Miscellanea

Book Reviews

Congresses/Exhibitions

Varia